دربارهٔ دین

النور استامپ / ویلیام پی. آلستون / ماتیاس لوتز- باخمن
آلوین پلانتینگا / مرولد وستفال / ریچارد جی. مو
نانسی مورفی / پل. جی. وایتمن / فیلیپ ال. کویین

ترجمهٔ
مالک حسینی / فاطمه مینایی / محمدمنصور هاشمی / لیلا هوشنگی

هرمس

دربارهٔ دین

النور استامپ / ویلیام پی. آلستون / ماتیاس لوتز ـ باخمن
آلوین پلانتینگا / مرولد وستفال / ریچارد جی. مو / نانسی مورفی
پل. جی. وایتمن / فیلیپ ال. کویین

ترجمهٔ

مالک حسینی / فاطمه مینایی / محمدمنصور هاشمی / لیلا هوشنگی

انتشارات هرمس

انتشارات هرمس (وابسته به مؤسسهٔ شهر کتاب)
تهران، خیابان ولیعصر، بالاتر از میدان ونک، شمارهٔ ۱۳۳۷ ـ تلفن: ۸۷۹۵۶۷۴
مجموعهٔ ادبِ فکر ـ فلسفه و کلام ۲۹

دربارهٔ دین

النور استامپ و ...

ترجمه: مالک حسینی، فاطمه مینایی، محمدمنصور هاشمی، لیلا هوشنگی
طرح جلد: واحد گرافیک هرمس
چاپ اول: ۱۳۸۳
تیراژ: ۳۰۰۰ نسخه
چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

دربارهٔ دین / النور استامپ ... [و دیگران]؛ [گردآوری] مالک حسینی ...[و دیگران]. ـ تهران: هرمس، ۱۳۸۳.
یازده + ۱۶۷ ص. (مجموعهٔ ادبِ فکر ـ فلسفه و کلام؛ ۲۹)
فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیپا (فهرست‌نویسی پیش از انتشار).
۱. دین ـ فلسفه. ۲. مسیحیت ـ فلسفه. الف. استامپ، النور، ۱۹۴۷ـ م
Leonore, Stump، ب. حسینی، مالک، ۱۳۴۷ ـ ، گردآورنده و مترجم.
ج. عنوان.
BL۵۱/د۴ ۲۱۰
۱۳۸۳ ۲۷۱۰۳ـ۸۱م

ISBN 964_363_166_4
شابک ۴ ـ ۱۶۶ ـ ۳۶۳ـ۹۶۴

فهرست

مقدمه

یکی از مسائل مورد توجه جامعهٔ جوان ایران در سالهای اخیر، مسئلهٔ دین و دینداری و ارتباط این مقولات با سایر مسائل از جمله علم و سیاست و اخلاق بوده و هست. در نتیجهٔ همین توجه خوشبختانه آثارکم و بیش مفیدی نیز در زمینهٔ فلسفهٔ دین و الهیات جدید و موضوعاتی از این دست، به فارسی ترجمه و تألیف شده است. مجموعهٔ مقالات حاضر نیز در جهت توجه بیشتر و دقیقتر به این مسائل گزینش و ترجمه شده است. مقالات این مجموعه، ترجمه‌ای از برخی مقالات مربوط به دین دایرةالمعارف فلسفی راتلیج[1] است که به جهات چندی شایستهٔ ترجمه بوده‌اند.

نخست اینکه این مقالات ــ به تبع کل دایرةالمعارف ــ شامل جدیدترین موضوعات و مسائل در حوزهٔ مورد بحث بوده‌اند.

دوم اینکه در این مقالات از وجهه نظر تاریخی به مباحث نظر شده است.

سوم اینکه ــ صرف نظر از بعضی استثناها ــ با وسعت نظر و به دور از تعصبات تدوین شده‌اند.

چهارم اینکه نویسندهٔ مقاله اگر نه در همهٔ موارد از فیلسوفان نامدار آن حوزه (مثل آلستون و پلانتینگا) بوده، دست‌کم در حوزهٔ مورد بحث متخصص و صاحب‌نظر بوده است.

پنجم اینکه این مجموعه مقالات در کنار هم، این امکان را فراهم می‌آورد که به دین از منظرهای مختلف نگریسته و نسبت آن با سایر مسائل سنجیده شود. به همین جهت نیز می‌توان این مجموعه را دربارهٔ دین نامید. این مجموعه دربرگیرندهٔ موضوعاتی است که در کتابهای دیگری که در این زمینه به فارسی منتشر شده، یا

---

1. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1998.

اصلاً نیامده (مثل «نسبت دین و سیاست» و «نقد دین») یا چندان به آنها پرداخته نشده است (مثل « پدیدارشناسی دین »).

بر این اساس ترجمهٔ این مقالات می‌تواند زمینهٔ آشنایی بیشتر و بهتر خواننده را با فلسفهٔ دین و نسبت آن با سایر موضوعات فراهم آورد. البته روشن است که مقالات دایرةالمعارفی به جهت ایجازی که دارند، کم و بیش دیریاب‌اند و خوانندهٔ علاقه‌مند باید عنداللزوم به آثار تفصیلی‌تر رجوع کند. همچنین به سبب همین ایجاز، ترجمهٔ آنها به زبانی دیگر ــ به خلاف آنچه در وهلهٔ اول به نظر می‌رسد ــ خالی از دشواری نیست. خصوصاً اگر دقت کنیم که نویسندگان مختلف سبک و نثر و بیانهای مختلفی دارند که کار را برای مترجم مشکلتر می‌کند. در ترجمهٔ این مقالات کوشش شده است ضمن ترجمه‌ای روشن، دقت ترجمه در اختلاف سبک و بیان نویسنده‌ها نیز حفظ شود.

این مجموعه شامل مقالات ذیل است:

۱. «فلسفهٔ دین»، النور استامپ

Eleonore Stump, "Religion, Philosophy of"

۲. «تاریخ فلسفهٔ دین»، ویلیام پی. آلستون

William P. Alston, "Religion, History of Philosophy of"

۳. «نقد دین»، ماتیاس لوتز-باخمن

Matthias Lutz-Bachmann, "Religion, Critique of"

۴. «دین و معرفت‌شناسی»، آلوین پلانتینگا

Alvin Plantinga, "Religion and Epistemology"

۵. «تجربهٔ دینی»، ویلیام پی. آلستون

William P. Alston, "Religious Experience"

۶. «زبان دینی»، ویلیام پی. آلستون

William P. Alston, "Religious Language"

۷. «پدیدارشناسی دین»، مرولد وستفال

Merold Westphal, "Phenomenology of Religion"

۸ «دین و اخلاق»، ریچارد جی. مو

Richard J. Mouw, "Religion and Morality"

۹. «دین و علم»، نانسی مورفی

Nancey Murphy, "Religion and Science"

۱۰. «دین و فلسفهٔ سیاسی»، پل. جی. وایتمن

Paul J. Weithman, "Religion and Political Philosophy"

۱۱. «کثرت‌گرایی دینی»، فیلیپ ال. کویین

Philip L. Quinn, "Religious Pluralism"

مترجمان

فلسفهٔ دین

النور استامپ / ترجمهٔ مالک حسینی

فلسفهٔ دین تأمل فلسفی در باب دین است، عمری به درازای خود فلسفه دارد و در هر دوره‌ای بخشی متعارف از فلسفهٔ غرب بوده است (مقالهٔ «تاریخ فلسفه دین» در همین مجموعه). در نیمهٔ آخر سدهٔ بیستم، علاقه به آن، رشد بسیاری داشته و همچنین دامنهٔ موضوعاتی که فیلسوفان دین مورد توجه و بررسی قرار داده‌اند به نحو چشمگیری گسترش یافته است.

فلسفهٔ دین گاه به فلسفهٔ دین به معنای خاص و الهیات فلسفی تقسیم می‌شود. این تمایز منعکس‌کنندهٔ تشویش دوره‌ای اولیّه در فلسفهٔ تحلیلی است، که در خلال آن فیلسوفان احساس می‌کردند تأمل در باب دین فقط در صورتی اعتبار فلسفی دارد که خود را به خداشناسی صرف محدود و از همهٔ ادیان خاص منتزع کند؛ هر چیز دیگر الهیات تلقی می‌شد، نه فلسفه. اما امروزه بیشتر فیلسوفان خود را مجاز می‌دانند هر جنبه‌ای از دین، از جمله عقاید یا اعمالِ مختص به دین معینی را به نحو فلسفی بررسی کنند. به لحاظ فلسفی نه فقط این عقاید و اعمال عموماً به خاطر خودشان جالب توجه‌اند، بلکه غالباً سؤالاتی را نیز برمی‌انگیزند که برای موضوعات سایر حوزه‌های فلسفه سودمندند. فی‌المثل، تأمل در باب مفهوم مسیحی تقدیس، برخی مجادلات روزگار ما دربارهٔ ماهیت اختیار را روشن می‌کند.

۱. فلسفه و باور به خدا

فلسفهٔ دین به مثابه بررسی خداشناسی صرف، که هستهٔ باورهای مشترک آیینهای توحیدی غربی است، شماری از مسائل را طرح و بررسی می‌کند، از جمله اینکه چگونه چیزی خدا به حساب می‌آید؟ آیا برای انسانها حتی ممکن است که صفات خدا را بشناسند؟ و اگر ممکن است، این صفات کدام‌اند؟ سنّتاً، خدا موجودی

واجب تلقی شده است که مشخصه‌اش علم مطلق، قدرت مطلق، خیر محض، تغییرناپذیری و جاودانگی است، کسی که جهان را از سر اختیار خلق کرده است، و به نحوی بویژه با اخلاق مرتبط است.

بر اساس این مفهوم از خدا، برخلاف هر چیز دیگری در عالم، خدا یگانه و بی‌همتاست. بنابراین، این مسئله مطرح می‌شود که آیا زبان ما قادر است بر خدا دلالت کند یا نه. برخی متفکران، از قبیل ابن‌میمون، استدلال کرده‌اند که قادر نیست و الفاظ اطلاق‌شده بر خدا و مخلوقات مشترک لفظی‌اند. دیگران استدلال کرده‌اند که زبان ما می‌تواند برای اطلاق بر خدا به کار رود، یا به این دلیل که برخی الفاظ را می‌توان به نحو اشتراک لفظی برای خدا و مخلوقات به کار برد، یا به این دلیل که برخی الفاظِ به کار رفته برای مخلوقات را می‌توان به معنایی تمثیلی بر خدا اطلاق کرد.

روشن است که همگان تصور سنتی از خدا را نمی‌پذیرند. فی‌المثل، معتقدان به وحدت وجود، تمایز میان خدا و خلق را رد می‌کنند. بعضی فیلسوفان مفهوم سنتی خدا را بر این اساس که برخی مشکلات فلسفی، از قبیل مسئله شر، را حل‌ناشده باقی می‌گذارد، مورد انتقاد قرار داده‌اند. بسیاری از فمینیست‌ها نیز آن را مردسالارانه تلقی کرده رد می‌کنند.

با فرض گرفتن مفهوم سنتی خدا، آیا می‌توانیم با دلیل بدانیم که چنین خدایی وجود دارد؟ براهینی وجود دارند که برای اثبات وجود خدایی مطابق این مفهوم، اقامه شده‌اند. در برهان وجودی سعی بر این است که نشان داده شود باید موجودی کامل وجود داشته باشد. در برهان جهان‌شناختی استدلال می‌شود که وجود جهان حاکی از وجود علتی متعالی برای جهان است. و در برهان غایت‌شناختی از طرح و تدبیر موجود در طبیعت به وجود یک طراح و مدبر استدلال می‌شود. فیلسوفانی بر آن بوده‌اند که پدیدهٔ رایج تجربهٔ دینی نیز برهانی برای وجودِ متعلَقی فراطبیعی در چنین تجربه‌ای پی می‌ریزد. بیشتر فیلسوفان معاصر این براهین را ناموفق می‌دانند.

اما نسبت میان عقل و باور دینی دقیقاً چیست؟ آیا به برهان نیاز داریم؟ یا ایمان بدون برهان معقول است؟ ایمان چیست؟ در تقابل با عقل است؟ فیلسوفانی

استدلال کرده‌اند که هر باور غیرمبتنی بر ادله و قراین، معیوب یا حتی درخور تخطئه است. این موضع دیگر چندان مورد دفاع نیست. از سوی دیگر، برخی فیلسوفان معاصر اظهار داشته‌اند که هیچ نوع ادله و قراینی برای باور دینی لازم نیست. این موضع نیز مورد مناقشه است.

برخی فیلسوفان تصور کرده‌اند مسئلهٔ شر، که برهانی علیه وجود خدا پی می‌ریزد، این مسائل را رفع می‌کند. به نظر آنان، خدا و شر نمی‌توانند با هم وجود داشته باشند، یا در هر صورت وجود شر در این جهان قرینه و دلیلی است که وجود خدا را تضعیف می‌کند. در پاسخ به این تحدی نسبت به باور دینی، برخی فیلسوفان بر آن بوده‌اند که فقط با اعتقاد به عدل الهی، یعنی کوشش برای عرضه جهتی اخلاقاً کافی بر اینکه خدا وجود شر را روا داشته است، می‌توان از باور دینی دفاع کرد. دیگرانی گمان کرده‌اند که با نشان دادن ضعف روایتهای برهان از طریق شر علیه وجود خدا، بدون اعتقاد به عدل الهی می‌توان از باور دینی دفاع کرد. سرانجام، متفکرانی استدلال کرده‌اند که فقط رهیافتی عملی و سیاسی واکنش درست نسبت به وجود شر در جهان است.

کسانی که وجود شر را برای استدلال علیه وجود خدا به کار می‌گیرند تصور می‌کنند که خدا، اگر وجود می‌داشت، می‌توانست و باید در نظم طبیعی جهان مداخله می‌کرد. همگان این نظر را نمی‌پذیرند. اما با فرض اینکه چنین نظری درست باشد، مداخله خدا را چگونه باید بفهمیم؟ آیا او از طریق مشیت خود مداخله می‌کند تا جهان را به غایاتی معین هدایت کند؟ آیا فعل مداخلهٔ الهی را باید معجزه به حساب آورد؟ معجزه چیست، و آیا اصلاً معقول است که باور کنیم معجزه‌ای رخ داده است؟ افرادی تصور کرده‌اند که این باور که معجزات رخ می‌دهند با تصدیقِ موفقیت علم ناسازگار است یا با آن تضعیف می‌شود. بسیاری نیز گمان می‌کنند برخی آرای علمی که قبول عام یافته‌اند، موجب تردید در باورهای دینی خاصی می‌شوند.

۲. فلسفه و عقاید و اعمال دینی

علاوه بر موضوعات برانگیخته از مفهوم سنتی خدا، موضوعات دیگری هم وجود

دارد که از عقاید مشترک در آیینهای توحیدی غربی برمی‌خیزد. از آن جمله است این نظر که وجود انسان با مرگ جسم پایان نمی‌پذیرد بلکه در حیات اخروی ادامه می‌یابد. اگرچه در باورهای راجع به ماهیت حیات پس از مرگ تنوع بسیاری هست، معمولاً حیات پس از مرگ شامل بهشت و دوزخ تلقی می‌شود. برای گروههایی از مسیحیان، شامل برزخ و اعراف هم می‌شود. همهٔ این عقاید مجموعه‌ای از مسائل فلسفی را به وجود می‌آورند.

به همین سان در آرای راجع به اینکه چه چیزی باعث می‌شود انسان در بهشت پذیرفته شود، تنوع بسیاری هست. مسیحیان عموماً تصور می‌کنند که ایمان، اگر نه شرط کافی، شرط لازم است. اما آنان همچنین تصور می‌کنند که ایمان به این معنا به واسطهٔ رنج و مرگ عیسی مسیح است که می‌تواند نتیجه‌بخش باشد. در تلقی مسیحیان گناه اولیه مانع اتحاد با خدا و زندگی در بهشت است، و آنان تصور می‌کنند که فدا شدن مسیح راه‌حل این مشکل است. به سبب فدا شدن مسیح، بخشایش و رحمت الهی در دسترس انسانهایی است که مشتاق پذیرفتن آن‌اند. بیشتر مسیحیان تصور کرده‌اند که این اشتیاق خود موهبتی از جانب خداست، اما برخی تصور کرده‌اند که انسانهای بی‌بهره از لطف و عنایت الهی قادرند امور خیر را بخواهند یا حتی انجام دهند. اینکه چگونه این عقاید را تفسیر کنیم، یا اینکه آیا می‌توان تفسیری منسجم از آنها به دست داد یا نه، موضوع بحث فلسفی بوده است.

مشخصهٔ حیات دینی فقط باور و تجربه دینی نیست بلکه بسیاری چیزهای دیگر هم هست. برای بسیاری از معتقدان، مناسک و نیایش سازندهٔ حیات دینی‌اند. به تصور مسیحیان شعایر هم مهم‌اند اگرچه پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها دربارهٔ ماهیت و تعداد این شعایر اختلاف نظر دارند. برای مسیحیان، قلب حیات دینی — که به واسطهٔ فدیهٔ مسیح و قبول عنایت الهی از جانب فرد مؤمن، ممکن شده است — عبارت است از فضایل دینی، یعنی ایمان و رجا و احسان.

بسیاری از متدینان، گمان می‌کنند که می‌دانند که این امور و امور دیگر برای حیات دینی اساسی است چرا که خداوند آنها را وحی کرده است. این وحی مشتمل است بر یک کتاب یا منطوی در آن، قرآن برای مسلمانان، تورات برای یهودیان، عهد قدیم و جدید برای مسیحیان. اینکه چگونه باید نص مقدس را فهمید و به چه

شیوه‌ای متون دینی را باید تفسیر کرد، انبوهی از موضوعات فلسفی را پدید می‌آورد.

برخی متفکران با اینکه خود فیلسوف نیستند، از نظر فلسفهٔ دین مهم‌اند. از جملهٔ این متفکران، فی‌المثل، جان کالون و مارتین لوتر هستند که آرایشان در باب موضوعاتی چون برائت و کفاره به طرز چشمگیری بر درک این مفاهیم اثر نهاد، و ژاک ماریتن و پی‌یره تیلار دوشاردن، که تأثیرشان بر الهیات فلسفی معاصر چشمگیر بوده است.

کتابشناسی

Murray, M. and Stump, E. (eds.) (1999) *Philosophy of Religion: The Big Questions*, Oxford: Blackwell.

(گزیده‌ای مفصّل و جامع از مطالعات در زمینهٔ فلسفهٔ دین.)

Quinn, P. and Taliaferro, G. (1997) *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell.

(مرجعی سودمند و جامع در فلسفهٔ دین.)

تاریخ فلسفهٔ دین

ویلیام پی. آلستون / ترجمهٔ محمدمنصور هاشمی

فلسفهٔ دین مشتمل است بر همهٔ مباحث فلسفی ناظر به مسائل نشئت‌گرفته از دین و عمدتاً عبارت است از توضیح و ارزیابی نقادانهٔ مفاهیم و باورهای بنیادین سنتهایِ دینی خاص. موضوعات اصلی فلسفهٔ دین عبارت است از دلایل له و علیه وجود خدا، مسائل مربوط به صفات خدا، مسئله شر و معرفت‌شناسی باور دینی.

برجسته‌ترین دلایل وجود خدا را می‌توان چهار نوع دانست. نخست دلایل جهان‌شناسانه که سابقه‌اش به افلاطون و ارسطو می‌رسد و وجود جهان را با رجوع به موجودی که وجود دیگر موجودات مشروط به وجود اوست، تبیین می‌کند. دوم دلایلِ غایت‌شناسانه که در آنها کوشش می‌شود مسئلهٔ سازگاری و مطابقت در عالم ـــ مثلاً اینکه موجودات زنده ساختارهایی سازگار و مطابق با نیازهایشان دارند ـــ با مسلم انگاشتن صانعی عاقل برای عالم توضیح داده شود. سوم دلایل وجودشناسانه که نخستین بار آنسلم آن را باب کرد و مرکز ثقلش مفهوم موجود کامل است. در این دلیل بیان می‌شود که نفی وجود موجودی کامل به عدم انسجام می‌انجامد. بالاخره دلایل اخلاقی که قائلان به آن بر آن‌اند که حالات یا فضایل یا اصول عینی اخلاقی، مستلزم موجودی الهی است که ضامن عینیت‌شان باشد.

بحثهای مربوط به صفات خدا ناظر به علیم (همه‌دان) و قدیر (همه‌توان) بودن اوست. با عنایت به این صفات، مسائل مختلفی پیش می‌آید، مثلاً اینکه آیا علم سابق کامل خدا به اعمال آدمیان با اختیار انسان سازگار است؟ علاوه بر این، وجود این دو صفت در کنار خیر محض بودن خدا مسئلهٔ شر را پدید می‌آورد، اگر خدا هم قدرت مطلق و هم علم مطلق دارد و خیر محض هم هست، چگونه شرارت و مصیبت و دیگر وضعیتهای امور (states of affairs) نامطلوب می‌تواند در دنیا وجود داشته باشد؟ دربارهٔ این مسئله از دیرباز تاکنون به کرّات بحث شده است.

معرفت‌شناسی باور دینی با این پرسش که رویکرد درست و مناسب برای ارزیابی باور دینی (از حیث معقول بودن، موجه بودن یا از این قبیل) چیست و نیز با انجام خود این ارزیابی سر و کار دارد. در بسیاری از این مباحث بر تضاد میان نقش عقل انسان و وحی الهی تأکید می‌شود. در این باره مجموعهٔ متنوعی از نظرات مختلف اتخاذ شده است. بسیاری، از جمله توماس آکوینی، کوشیده‌اند ترکیبی از این دو به وجود بیاورند. کانت و پیروانش در پی این بوده‌اند که دین را تنها بر عقل، بنیاد نهند، و کسان دیگری که شاخصترین‌شان کی‌یرکه‌گور است، گفته‌اند که باور دینی را تابع موشکافی عقلی ساختن، مخلّ ایمان دینی اصیل است. اخیراً گروهی از قائلان به معرفت‌شناسی اصلاحی یا اصلاح‌شده (وجه این تسمیه تأثیر عظیم الهیات اصلاح‌شده کالون و پیروانش بر تفکر آنهاست) به قرینه‌گرایی یا «بیّنه‌جویی» (evidentialism) حمله کرده‌اند و چنین گفته‌اند که باورهای دینی، حتی اگر کسی دلیل و بیّنه‌ای برایشان نداشته باشد، قابل توجیه عقلی‌اند.

۱. فلسفهٔ دین چیست؟

اصطلاح فلسفهٔ دین، اصطلاحی است نسبتاً جدید و از اواخر قرن هجدهم باب شده است. این اصطلاح تحت تأثیر هگل رواج یافت که گونه‌های مختلف فلسفه‌های مضاف، مثل فلسفهٔ تاریخ، ذهن، هنر و نیز دین در نظام فلسفی‌اش سهم عمده‌ای داشت. با این همه، تأملات فلسفی دربارهٔ موضوعات دینی، به قدمت خود فلسفه است. یکی از قدیمی‌ترین موجبات فلسفه در یونان باستان، بروز شک و شبهه‌هایی دربارهٔ سنت دینی بود. در مقالهٔ حاضر، منظور از «فلسفهٔ دین» بحثهای فلسفی ناظر به پرسشهای نشئت‌گرفته از دین است، خواه این بحثها با این عنوان خاص مشخص شده باشند، خواه نه.

این بحثها بسیار متنوع‌اند. ادیان مختلف مسائل مختلفی به وجود آورده‌اند، مثلاً دربارهٔ اینکه آیا این دین حول محور ایمان به الوهیتی متشخص قرار دارد. فلسفه‌ورزی در این مسائل بازتاب تصور و برداشت متفکر از وظیفهٔ فلسفه است. فلسفهٔ دینِ متعاطیِ مابعدالطبیعهٔ اهل نظری مثل هگل عمیقاً متفاوت است با آنچه فیلسوفی تحلیلی، که فلسفه را در وهلهٔ اول ایضاح مفاهیم می‌داند، به وجود می‌آورد. و حتی وقتی این دو بر ارزشهای مشخصی توافق کرده‌اند، دربارهٔ اینکه فلسفه چگونه

دربارهٔ دین

النور استامپ / ویلیام پی. آلستون / ماتیاس لوتز ـ باخمن
آلوین پلانتینگا / مرولد وستفال / ریچارد جی. مو / نانسی مورفی
پل. جی. وایتمن / فیلیپ ال. کویین

ترجمهٔ

مالک حسینی / فاطمه مینایی / محمدمنصور هاشمی / لیلا هوشنگی

انتشارات هرمس

انتشارات هرمس (وابسته به مؤسسهٔ شهر کتاب)
تهران، خیابان ولیعصر، بالاتر از میدان ونک، شمارهٔ ۱۳۳۷ ـ تلفن: ۸۷۹۵۶۷۴
مجموعهٔ ادبِ فکر ـ فلسفه و کلام ۲۹

دربارهٔ دین
النور استامپ و ...
ترجمه: مالک حسینی، فاطمه مینایی، محمدمنصور هاشمی، لیلا هوشنگی
طرح جلد: واحد گرافیک هرمس
چاپ اول: ۱۳۸۳
تیراژ: ۳۰۰۰ نسخه
چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

دربارهٔ دین / النور استامپ ... [و دیگران]؛ [گردآوری] مالک حسینی ...[و دیگران]. ــ تهران: هرمس، ۱۳۸۳.
یازده + ۱۶۷ ص. (مجموعهٔ ادبِ فکر ـ فلسفه و کلام؛ ۲۹)
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا (فهرست‌نویسی پیش از انتشار).
۱. دین ـ فلسفه. ۲. مسیحیت ـ فلسفه. الف. استامپ، النور، ۱۹۴۷ـ م
Leonore, Stump. ب. حسینی، مالک، ۱۳۴۷ ـ ، گردآورنده و مترجم.
ج. عنوان.
BL۵۱/د۴ ۲۱۰
۱۳۸۳ ۸۱ـ۲۷۱۰۳م

ISBN 964_363_166_4
شابک ۴ـ۱۶۶ـ۳۶۳ـ۹۶۴

فهرست

مقدمه

یکی از مسائل مورد توجه جامعهٔ جوان ایران در سالهای اخیر، مسئلهٔ دین و دینداری و ارتباط این مقولات با سایر مسائل از جمله علم و سیاست و اخلاق بوده و هست. در نتیجهٔ همین توجه خوشبختانه آثار کم و بیش مفیدی نیز در زمینهٔ فلسفهٔ دین و الهیات جدید و موضوعاتی از این دست، به فارسی ترجمه و تألیف شده است. مجموعهٔ مقالات حاضر نیز در جهت توجه بیشتر و دقیقتر به این مسائل گزینش و ترجمه شده است. مقالات این مجموعه، ترجمه‌ای از برخی مقالات مربوط به دین دایرةالمعارف فلسفی راتلیج [1] است که به جهات چندی شایستهٔ ترجمه بوده‌اند.

نخست اینکه این مقالات ـ به تبع کل دایرةالمعارف ـ شامل جدیدترین موضوعات و مسائل در حوزهٔ مورد بحث بوده‌اند.

دوم اینکه در این مقالات از وجهه نظر تاریخی به مباحث نظر شده است.

سوم اینکه ـ صرف نظر از بعضی استثناها ـ با وسعت نظر و به دور از تعصبات تدوین شده‌اند.

چهارم اینکه نویسندهٔ مقاله اگر نه در همهٔ موارد از فیلسوفان نامدار آن حوزه (مثل آلستون و پلانتینگا) بوده، دست‌کم در حوزهٔ مورد بحث متخصص و صاحب‌نظر بوده است.

پنجم اینکه این مجموعه مقالات در کنار هم، این امکان را فراهم می‌آورد که به دین از منظرهای مختلف نگریسته و نسبت آن با سایر مسائل سنجیده شود. به همین جهت نیز می‌توان این مجموعه را دربارهٔ دین نامید. این مجموعه دربرگیرندهٔ موضوعاتی است که در کتابهای دیگری که در این زمینه به فارسی منتشر شده، یا

---

1. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1998.

اصلاً نیامده (مثل «نسبت دین و سیاست» و «نقد دین») یا چندان به آنها پرداخته نشده است (مثل «پدیدارشناسی دین»).

بر این اساس ترجمهٔ این مقالات می‌تواند زمینهٔ آشنایی بیشتر و بهتر خواننده را با فلسفهٔ دین و نسبت آن با سایر موضوعات فراهم آورد. البته روشن است که مقالات دایرةالمعارفی به جهت ایجازی که دارند، کم و بیش دیریاب‌اند و خوانندهٔ علاقه‌مند باید عنداللزوم به آثار تفصیلی‌تر رجوع کند. همچنین به سبب همین ایجاز، ترجمهٔ آنها به زبانی دیگر ــ به خلاف آنچه در وهلهٔ اول به نظر می‌رسد ــ خالی از دشواری نیست. خصوصاً اگر دقت کنیم که نویسندگان مختلف سبک و نثر و بیانهای مختلفی دارند که کار را برای مترجم مشکلتر می‌کند. در ترجمهٔ این مقالات کوشش شده است ضمن ترجمه‌ای روشن، دقت ترجمه در اختلاف سبک و بیان نویسنده‌ها نیز حفظ شود.

این مجموعه شامل مقالات ذیل است:

۱. «فلسفهٔ دین»، النور استامپ

Eleonore Stump, "Religion, Philosophy of"

۲. «تاریخ فلسفهٔ دین»، ویلیام پی. آلستون

William P. Alston, "Religion, History of Philosophy of"

۳. «نقد دین»، ماتیاس لوتز ـ باخمن

Matthias Lutz-Bachmann, "Religion, Critique of"

۴. «دین و معرفت‌شناسی»، آلوین پلانتینگا

Alvin Plantinga, "Religion and Epistemology"

۵. «تجربهٔ دینی»، ویلیام پی. آلستون

William P. Alston, "Religious Experience"

۶. «زبان دینی»، ویلیام پی. آلستون

William P. Alston, "Religious Language"

۷. «پدیدارشناسی دین»، مرولد وستفال

Merold Westphal, "Phenomenology of Religion"

۸ «دین و اخلاق»، ریچارد جی. مو

Richard J. Mouw, "Religion and Morality"

۹. «دین و علم»، نانسی مورفی

Nancey Murphy, "Religion and Science"

۱۰. «دین و فلسفهٔ سیاسی»، پل. جی. وایتمن

Paul J. Weithman, "Religion and Political Philosophy"

۱۱. «کثرت‌گرایی دینی»، فیلیپ ال. کویین

Philip L. Quinn, "Religious Pluralism"

مترجمان

فلسفهٔ دین

النور استامپ / ترجمهٔ مالک حسینی

فلسفهٔ دین تأمل فلسفی در باب دین است، عمری به درازای خود فلسفه دارد و در هر دوره‌ای بخشی متعارف از فلسفهٔ غرب بوده است (مقالهٔ «تاریخ فلسفه دین» در همین مجموعه). در نیمهٔ آخر سدهٔ بیستم، علاقه به آن، رشد بسیاری داشته و همچنین دامنهٔ موضوعاتی که فیلسوفان دین مورد توجه و بررسی قرار داده‌اند به نحو چشمگیری گسترش یافته است.

فلسفهٔ دین گاه به فلسفهٔ دین به معنای خاص و الهیات فلسفی تقسیم می‌شود. این تمایز منعکس‌کنندهٔ تشویش دوره‌ای اولیّه در فلسفهٔ تحلیلی است، که در خلال آن فیلسوفان احساس می‌گردند تأمل در باب دین فقط در صورتی اعتبار فلسفی دارد که خود را به خداشناسی صرف محدود و از همهٔ ادیان خاص منتزع کند؛ هر چیز دیگر الهیات تلقی می‌شد، نه فلسفه. اما امروزه بیشتر فیلسوفان خود را مجاز می‌دانند هر جنبه‌ای از دین، از جمله عقاید یا اعمالِ مختص به دین معینی را به نحو فلسفی بررسی کنند. به لحاظ فلسفی نه فقط این عقاید و اعمال عموماً به خاطر خودشان جالب توجه‌اند، بلکه غالباً سؤالاتی را نیز برمی‌انگیزند که برای موضوعات سایر حوزه‌های فلسفه سودمندند. فی‌المثل، تأمل در باب مفهوم مسیحی تقدیس، برخی مجادلات روزگار ما دربارهٔ ماهیت اختیار را روشن می‌کند.

۱. فلسفه و باور به خدا

فلسفهٔ دین به مثابه بررسی خداشناسی صرف، که هستهٔ باورهای مشترک آیینهای توحیدی غربی است، شماری از مسائل را طرح و بررسی می‌کند، از جمله اینکه چگونه چیزی خدا به حساب می‌آید؟ آیا برای انسانها حتی ممکن است که صفات خدا را بشناسند؟ و اگر ممکن است، این صفات کدام‌اند؟ سنّتاً، خدا موجودی

واجب تلقی شده است که مشخصه‌اش علم مطلق، قدرت مطلق، خیر محض، تغییرناپذیری و جاودانگی است، کسی که جهان را از سر اختیار خلق کرده است، و به نحوی بویژه با اخلاق مرتبط است.

بر اساس این مفهوم از خدا، برخلاف هر چیز دیگری در عالم، خدا یگانه و بی‌همتاست. بنابراین، این مسئله مطرح می‌شود که آیا زبان ما قادر است بر خدا دلالت کند یا نه. برخی متفکران، از قبیل ابن‌میمون، استدلال کرده‌اند که قادر نیست و الفاظ اطلاق‌شده بر خدا و مخلوقات مشترک لفظی‌اند. دیگران استدلال کرده‌اند که زبان ما می‌تواند برای اطلاق بر خدا به کار رود، یا به این دلیل که برخی الفاظ را می‌توان به نحو اشتراک لفظی برای خدا و مخلوقات به کار برد، یا به این دلیل که برخی الفاظِ به کار رفته برای مخلوقات را می‌توان به معنایی تمثیلی بر خدا اطلاق کرد.

روشن است که همگان تصور سنتی از خدا را نمی‌پذیرند. فی‌المثل، معتقدان به وحدت وجود، تمایز میان خدا و خلق را رد می‌کنند. بعضی فیلسوفان مفهوم سنتی خدا را بر این اساس که برخی مشکلات فلسفی، از قبیل مسئله شر، را حل‌ناشده باقی می‌گذارد، مورد انتقاد قرار داده‌اند. بسیاری از فمینیست‌ها نیز آن را مردسالارانه تلقی کرده رد می‌کنند.

با فرض گرفتن مفهوم سنتیِ خدا، آیا می‌توانیم با دلیل بدانیم که چنین خدایی وجود دارد؟ براهینی وجود دارند که برای اثبات وجود خدایی مطابق این مفهوم، اقامه شده‌اند. در برهان وجودی سعی بر این است که نشان داده شود باید موجودی کامل وجود داشته باشد. در برهان جهان‌شناختی استدلال می‌شود که وجود جهان حاکی از وجود علتی متعالی برای جهان است. و در برهان غایت‌شناختی از طرح و تدبیر موجود در طبیعت به وجود یک طراح و مدبر استدلال می‌شود. فیلسوفانی بر آن بوده‌اند که پدیدهٔ رایج تجربهٔ دینی نیز برهانی برای وجودِ متعلَقی فراطبیعی در چنین تجربه‌ای پی می‌ریزد. بیشتر فیلسوفان معاصر این براهین را ناموفق می‌دانند.

اما نسبت میان عقل و باور دینی دقیقاً چیست؟ آیا به برهان نیاز داریم؟ یا ایمان بدون برهان معقول است؟ ایمان چیست؟ در تقابل با عقل است؟ فیلسوفانی

استدلال کرده‌اند که هر باور غیرمبتنی بر ادله و قراین، معیوب یا حتی درخور تخطئه است. این موضع دیگر چندان مورد دفاع نیست. از سوی دیگر، برخی فیلسوفان معاصر اظهار داشته‌اند که هیچ نوع ادله و قراینی برای باور دینی لازم نیست. این موضع نیز مورد مناقشه است.

برخی فیلسوفان تصور کرده‌اند مسئلهٔ شر، که برهانی علیه وجود خدا پی می‌ریزد، این مسائل را رفع می‌کند. به نظر آنان، خدا و شر نمی‌توانند با هم وجود داشته باشند، یا در هر صورت وجود شر در این جهان قرینه و دلیلی است که وجود خدا را تضعیف می‌کند. در پاسخ به این تحدی نسبت به باور دینی، برخی فیلسوفان بر آن بوده‌اند که فقط با اعتقاد به عدل الهی، یعنی کوشش برای عرضه جهتی اخلاقاً کافی بر اینکه خدا وجود شر را روا داشته است، می‌توان از باور دینی دفاع کرد. دیگرانی گمان کرده‌اند که با نشان دادن ضعف روایتهای برهان از طریق شر علیه وجود خدا، بدون اعتقاد به عدل الهی می‌توان از باور دینی دفاع کرد. سرانجام، متفکرانی استدلال کرده‌اند که فقط رهیافتی عملی و سیاسی واکنش درست نسبت به وجود شر در جهان است.

کسانی که وجود شر را برای استدلال علیه وجود خدا به کار می‌گیرند تصور می‌کنند که خدا، اگر وجود می‌داشت، می‌توانست و باید در نظم طبیعی جهان مداخله می‌کرد. همگان این نظر را نمی‌پذیرند. اما با فرض اینکه چنین نظری درست باشد، مداخله خدا را چگونه باید بفهمیم؟ آیا او از طریق مشیت خود مداخله می‌کند تا جهان را به غایاتی معین هدایت کند؟ آیا فعل مداخلهٔ الهی را باید معجزه به حساب آورد؟ معجزه چیست، و آیا اصلاً معقول است که باور کنیم معجزه‌ای رخ داده است؟ افرادی تصور کرده‌اند که این باور که معجزات رخ می‌دهند با تصدیقِ موفقیت علم ناسازگار است یا با آن تضعیف می‌شود. بسیاری نیز گمان می‌کنند برخی آرای علمی که قبول عام یافته‌اند، موجب تردید در باورهای دینی خاصی می‌شوند.

۲. فلسفه و عقاید و اعمال دینی

علاوه بر موضوعات برانگیخته از مفهوم سنتی خدا، موضوعات دیگری هم وجود

دارد که از عقاید مشترک در آیینهای توحیدی غربی برمی‌خیزد. از آن جمله است این نظر که وجود انسان با مرگ جسم پایان نمی‌پذیرد بلکه در حیات اخروی ادامه می‌یابد. اگرچه در باورهای راجع به ماهیت حیات پس از مرگ تنوع بسیاری هست، معمولاً حیات پس از مرگ شامل بهشت و دوزخ تلقی می‌شود. برای گروههایی از مسیحیان، شامل برزخ و اعراف هم می‌شود. همهٔ این عقاید مجموعه‌ای از مسائل فلسفی را به وجود می‌آورند.

به همین سان در آرای راجع به اینکه چه چیزی باعث می‌شود انسان در بهشت پذیرفته شود، تنوع بسیاری هست. مسیحیان عموماً تصور می‌کنند که ایمان، اگر نه شرط کافی، شرط لازم است. اما آنان همچنین تصور می‌کنند که ایمان به این معنا به واسطهٔ رنج و مرگ عیسی مسیح است که می‌تواند نتیجه‌بخش باشد. در تلقی مسیحیان گناه اولیه مانع اتحاد با خدا و زندگی در بهشت است، و آنان تصور می‌کنند که فدا شدن مسیح راه‌حل این مشکل است. به سبب فدا شدن مسیح، بخشایش و رحمت الهی در دسترس انسانهایی است که مشتاق پذیرفتن آن‌اند. بیشتر مسیحیان تصور کرده‌اند که این اشتیاق خود موهبتی از جانب خداست، اما برخی تصور کرده‌اند که انسانهای بی‌بهره از لطف و عنایت الهی قادرند امور خیر را بخواهند یا حتی انجام دهند. اینکه چگونه این عقاید را تفسیر کنیم، یا اینکه آیا می‌توان تفسیری منسجم از آنها به دست داد یا نه، موضوع بحث فلسفی بوده است.

مشخصهٔ حیات دینی فقط باور و تجربه دینی نیست بلکه بسیاری چیزهای دیگر هم هست. برای بسیاری از معتقدان، مناسک و نیایش سازندهٔ حیات دینی‌اند. به تصور مسیحیان شعایر هم مهم‌اند اگرچه پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها دربارهٔ ماهیت و تعداد این شعایر اختلاف نظر دارند. برای مسیحیان، قلب حیات دینی — که به واسطهٔ فدیهٔ مسیح و قبول عنایت الهی از جانب فرد مؤمن، ممکن شده است — عبارت است از فضایل دینی، یعنی ایمان و رجا و احسان.

بسیاری از متدینان، گمان می‌کنند که می‌دانند که این امور و امور دیگر برای حیات دینی اساسی است چرا که خداوند آنها را وحی کرده است. این وحی مشتمل است بر یک کتاب یا منطوی در آن، قرآن برای مسلمانان، تورات برای یهودیان، عهد قدیم و جدید برای مسیحیان. اینکه چگونه باید نص مقدس را فهمید و به چه

شیوه‌ای متون دینی را باید تفسیر کرد، انبوهی از موضوعات فلسفی را پدید می‌آورد.

برخی متفکران با اینکه خود فیلسوف نیستند، از نظر فلسفهٔ دین مهم‌اند. از جملهٔ این متفکران، فی‌المثل، جان کالون و مارتین لوتر هستند که آرایشان در باب موضوعاتی چون برائت و کفاره به طرز چشمگیری بر درک این مفاهیم اثر نهاد، و ژاک ماریتن و پی‌یره تیلار دوشاردن، که تأثیرشان بر الهیات فلسفی معاصر چشمگیر بوده است.

کتابشناسی

Murray, M. and Stump, E. (eds.) (1999) *Philosophy of Religion: The Big Questions*, Oxford: Blackwell.

(گزیده‌ای مفصّل و جامع از مطالعات در زمینهٔ فلسفهٔ دین.)

Quinn, P. and Taliaferro, G. (1997) *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell.

(مرجعی سودمند و جامع در فلسفهٔ دین.)

تاریخ فلسفهٔ دین

ویلیام پی. آلستون / ترجمهٔ محمدمنصور هاشمی

فلسفهٔ دین مشتمل است بر همهٔ مباحث فلسفی ناظر به مسائل نشئت‌گرفته از دین و عمدتاً عبارت است از توضیح و ارزیابی نقادانهٔ مفاهیم و باورهای بنیادین سنتهایِ دینی خاص. موضوعات اصلی فلسفهٔ دین عبارت است از دلایل له و علیه وجود خدا، مسائل مربوط به صفات خدا، مسئله شر و معرفت‌شناسی باور دینی.

برجسته‌ترین دلایل وجود خدا را می‌توان چهار نوع دانست. نخست دلایل جهان‌شناسانه که سابقه‌اش به افلاطون و ارسطو می‌رسد و وجود جهان را با رجوع به موجودی که وجود دیگر موجودات مشروط به وجود اوست، تبیین می‌کند. دوم دلایلِ غایت‌شناسانه که در آنها کوشش می‌شود مسئلهٔ سازگاری و مطابقت در عالم ــ مثلاً اینکه موجودات زنده ساختارهایی سازگار و مطابق با نیازهایشان دارند ــ با مسلم انگاشتن صانعی عاقل برای عالم توضیح داده شود. سوم دلایل وجودشناسانه که نخستین بار آنسلم آن را باب کرد و مرکز ثقلش مفهوم موجود کامل است. در این دلیل بیان می‌شود که نفی وجود موجودی کامل به عدم انسجام می‌انجامد. بالاخره دلایل اخلاقی که قائلان به آن بر آن‌اند که حالات یا فضایل یا اصول عینی اخلاقی، مستلزم موجودی الهی است که ضامن عینیت‌شان باشد.

بحثهای مربوط به صفات خدا ناظر به علیم (همه‌دان) و قدیر (همه‌توان) بودن اوست. با عنایت به این صفات، مسائل مختلفی پیش می‌آید، مثلاً اینکه آیا علم سابق کامل خدا به اعمال آدمیان با اختیار انسان سازگار است؟ علاوه بر این، وجود این دو صفت در کنار خیر محض بودن خدا مسئلهٔ شر را پدید می‌آورد، اگر خدا هم قدرت مطلق و هم علم مطلق دارد و خیر محض هم هست، چگونه شرارت و مصیبت و دیگر وضعیتهای امور (states of affairs) نامطلوب می‌تواند در دنیا وجود داشته باشد؟ دربارهٔ این مسئله از دیرباز تاکنون به کرّات بحث شده است.

معرفت‌شناسی باور دینی با این پرسش که رویکرد درست و مناسب برای ارزیابی باور دینی (از حیث معقول بودن، موجه بودن یا از این قبیل) چیست و نیز با انجام خود این ارزیابی سر و کار دارد. در بسیاری از این مباحث بر تضاد میان نقش عقل انسان و وحی الهی تأکید می‌شود. در این باره مجموعهٔ متنوعی از نظرات مختلف اتخاذ شده است. بسیاری، از جمله توماس آکوینی، کوشیده‌اند ترکیبی از این دو به وجود بیاورند. کانت و پیروانش در پی این بوده‌اند که دین را تنها بر عقل، بنیاد نهند، و کسان دیگری که شاخص‌ترین‌شان کی‌یرکه‌گور است، گفته‌اند که باور دینی را تابع موشکافی عقلی ساختن، مخلّ ایمان دینی اصیل است. اخیراً گروهی از قائلان به معرفت‌شناسی اصلاحی یا اصلاح‌شده (وجه این تسمیه تأثیر عظیم الهیات اصلاح‌شده کالون و پیروانش بر تفکر آنهاست) به قرینه‌گرایی یا «بیّنه‌جویی» (evidentialism) حمله کرده‌اند و چنین گفته‌اند که باورهای دینی، حتی اگر کسی دلیل و بیّنه‌ای برایشان نداشته باشد، قابل توجیه عقلی‌اند.

۱. فلسفهٔ دین چیست؟

اصطلاح فلسفهٔ دین، اصطلاحی است نسبتاً جدید و از اواخر قرن هجدهم باب شده است. این اصطلاح تحت تأثیر هگل رواج یافت که گونه‌های مختلف فلسفه‌های مضاف، مثل فلسفهٔ تاریخ، ذهن، هنر و نیز دین در نظام فلسفی‌اش سهم عمده‌ای داشت. با این همه، تأملات فلسفی دربارهٔ موضوعات دینی، به قدمت خود فلسفه است. یکی از قدیمی‌ترین موجبات فلسفه در یونان باستان، بروز شک و شبهه‌هایی دربارهٔ سنت دینی بود. در مقالهٔ حاضر، منظور از «فلسفهٔ دین» بحثهای فلسفی ناظر به پرسشهای نشئت‌گرفته از دین است، خواه این بحثها با این عنوان خاص مشخص شده باشند، خواه نه.

این بحثها بسیار متنوع‌اند. ادیان مختلف مسائل مختلفی به وجود آورده‌اند، مثلاً دربارهٔ اینکه آیا این دین حول محور ایمان به الوهیتی متشخص قرار دارد. فلسفه‌ورزی در این مسائل بازتاب تصور و برداشت متفکر از وظیفهٔ فلسفه است. فلسفهٔ دینِ متعاطیِ مابعدالطبیعهٔ اهل نظری مثل هگل عمیقاً متفاوت است با آنچه فیلسوفی تحلیلی، که فلسفه را در وهلهٔ اول ایضاح مفاهیم می‌داند، به وجود می‌آورد. و حتی وقتی این دو بر ارزشهای مشخصی توافق کرده‌اند، دربارهٔ اینکه فلسفه چگونه

می‌تواند بهترین مشارکت را در فهم دین داشته باشد، اختلاف نظر هست. موضوع مهم، ایضاح و ارزیابی نقادانهٔ مفاهیم و باورهای بنیادین بعضی سنتهای دینی مشخص است. اما بعضی فلاسفه در دو قرن اخیر، تحت تأثیر هگل و پدیدارشناسی، درصدد برآمده‌اند نظری کلی دربارهٔ همهٔ جنبه‌های دین ــ و نه فقط جنبه‌های عقیدتی و مفهومی آن ــ به وجود آورند و صورتهای مختلفی را که دین در آنها تحقق یافته کشف کنند و به یکدیگر پیوند دهند (وان در لیو[1]، ۱۹۶۳).

در برابر این تنوع حیرت‌زا و این تاریخ طولانی، مقاله‌ای در این حجم، تنها می‌تواند مختصری از این مباحث را به عنوان نمونه فراهم آورد. لذا این مقاله صرفاً ناظر است به کوششهای فلسفهٔ غرب برای پرداختن به پرسشهای فلسفی برآمده از سنت یهودی ـ مسیحی، و از این میان هم به آنچه می‌توان به نحو خاصتر الهیات فلسفی خواند، اقتصار شده است. الهیات فلسفی، مستلزم کوشش برای پرداختن به باورها و مفاهیم دینی بنیادین به نحوی فلسفی است، که در اینجا فلسفی متضمن دو قید است. نخست اینکه وقتی هدف ما فلسفی است ما به فهم (توضیح و تبیین) موضوع و ارزیابی نقادانهٔ آن از حیث صدق و انسجام و عقلانیت می‌پردازیم نه به توصیف آن یا کشف قوانین حاکم بر آن (این امر فلسفهٔ دین را از تاریخ، جامعه‌شناسی یا روان‌شناسی دین متمایز می‌کند). دوم اینکه در این اقدام از هیچ نظرگاهی که ملتزم به یک دین است تبعیت نمی‌شود، بلکه به امری توسل می‌شود که (بنا به ادعا) برای هر شخص عاقلی که بدقت دربارهٔ موضوع تأمل کند، دست‌یافتنی است (این امر الهیات فلسفی را از الهیات جزمی متمایز می‌کند). حتی با این دو قید هم، دربارهٔ موضوعات مربوط امکان انتخابهای بی‌شمار هست که به هر یک از آنها می‌توان پرداخت. در اینجا آن موضوعاتی را که در رساله‌ها و کتابهای درسی متداول راجع به این مباحث بسیار تکرار می‌شوند، فهرست‌وار ذکر می‌کنیم:

۱. دلایل له و علیه وجود خدا
۲. مسائل مربوط به صفات مختلف خدا

1. Van der Leeuw

۳. مسئله شر
۴. مسائل دینی دربارهٔ ماهیت بشر، خصوصاً اختیار و امکان حیات و بقای انسان پس از مرگ
۵. رابطهٔ دین و اخلاق
۶. چگونگی فهم مفاهیم اساسی دینی، از قبیل ایمان، نجات، خلقت و معنویت
۷. پرسشهای مربوط به فعل الهی، خصوصاً این تصور که خدا در عالم «مداخله‌می‌کند» و رویدادهایی را پدید می‌آورد که اگر تنها علل طبیعی صرف در کار می‌بودند، رخ نمی‌دادند (معجزات).
۸. معرفت‌شناسی باور دینی

مقالهٔ حاضر به مهمترین عناصر در تاریخ موضوعات (۱) و (۲) و (۳) و (۸) می‌پردازد. این گزینش به سبب عنایت فلاسفهٔ دین معاصر به این حوزه‌ها بوده است.

۲. دلایل وجود خدا: دلیل جهان‌شناسانه [برهان وجوب و امکان]

سابقهٔ الهیات فلسفی به یونان باستان بازمی‌گردد، به زمانه‌ای که نارضایی فکری از سنت دینی چندخدایی به مساعی فلاسفه برای بسط رویکرد دینی عقلانی‌تری انجامید. شاید بتوان گفت افلاطون در قوانین طرح اقامهٔ دلایل فلسفی برای وجود خدا را رسماً آغاز کرد. جالب اینکه این عمل در زمینه‌ای سیاسی روی داد. افلاطون با این استدلال که انکار حقایق متقن الهی جنایتی عظیم علیه نظم اجتماعی است، اثبات این حقایق را با اثبات وجود خدا آغاز می‌کند. وی صورتی از دلیل جهان‌شناسانه را بیان می‌کند که دربارهٔ علت حرکت است. استدلال او اجمالاً این است که حرکتی که امری دیگر ایجادش کرده متضمن محرکی بنفسه است. یعنی موجودی که حرکت دادن اقتضای ذات اوست. این موجود را افلاطون نفس یا روح (پسوخه) می‌نامد. او به دنبال این نیست که نشان دهد همهٔ تغییرات می‌تواند به منشأ واحدی که محرک بالذات است برسد. بلکه بالعکس، بر آن است که در نهایت باید دست‌کم دو امر وجود داشته باشد [یکی، روحی که منشأ خیر

است و دیگر، روحی که منشأ شر است]، گرچه او روح عالی [منشأ خیر] را در مرتبهٔ برتر قرار می‌دهد. دلیل پیچیده‌تری مبتنی بر حرکت در کتاب دوازدهم مابعدالطبیعهٔ ارسطو آمده است. زمان ضرورتاً سرمدی است زیرا اگر به وجود آید باید زمانی را فرض کرد، پیش از آنکه زمان باشد، و اگر از بین برود، باید زمانی پس از آن باشد، زمانی بدون زمان. به علاوه ارسطو تصور می‌کند زمان ممکن نیست بدون حرکت باشد. بنابراین حرکت سرمدی است و از آنجا که حرکت مستلزم فرض وجود جواهری است که متحرک باشند، ضروری است که همیشه جوهرهایی در حال حرکت وجود داشته باشد.

اما اگر همهٔ جواهر فسادپذیر باشند (یعنی بالقوه ممکن باشد که نباشند) این امکان هست که در زمانی هیچ جوهری نباشد. از این رو باید دست‌کم یک جوهر وجود داشته باشد که فعلیت محض باشد، بدون قوه‌ای به فعلیت درنیامده. و این همان چیزی است که سرمدیت جواهر متحرک را تضمین می‌کند. این جوهر از آنجا که فعلیت محض است، خودش حرکت نمی‌کند و چون هر ماده‌ای متضمن قوه است، پس غیرمادی است. این امر به عنوان منشأ همهٔ حرکات، «محرک اول نامتحرک» است. از آنجا که محرک اول از هر حرکتی بری است، فقط به صورت آنچه ارسطو «علت‌غایی» می‌خواند، می‌تواند منشأ حرکت باشد، یعنی به صورت غایت یا هدفی که فرآیند حرکت رو به سوی او دارد. او افلاک را که متعلق عشق یا میل‌اند حرکت می‌دهد (که اینها هم به نوبهٔ خود همهٔ چیزهای دیگر را حرکت می‌دهند). از آنجا که نامتحرک است، با دنیا تعامل علّی ندارد، مثلاً آن طور که خدای یهودی ـ مسیحی با دنیا تعامل دارد، بلکه خودش را به تفکر محض محدود می‌کند. او «اندیشه‌ای خوداندیش» است.

نه در اندیشهٔ افلاطون و نه در اندیشهٔ ارسطو، خدا خالق عالم مادی نبود، اما خدای افلاطون تا حدی فعالتر از خدای ارسطو بود. افلاطون در تیمائوس خدا را به صورت صانعی توصیف می‌نماید که به هاویه ــ که در ابتدا با آن مواجه شده است ــ نظم می‌دهد. اما بسط این مفهوم اساسی که جملگی اشیا ــ جز خدا ــ از عدم خلق شده‌اند، نیازمند الهیات مسیحی بود.

تفکر نوافلاطونی که افلوطین در تاسوعات یا نُه‌گانه‌ها آن را پرورد، متضمن دید

عرفانی‌تری بود که در آن واقعیت متعالی، یگانهٔ مطلق [= احد] است؛ مبرای از هر تمایزی است و تنها در تجربهٔ عرفانی اتحاد که در آن حتی تمایز میان ذهنی و عینی محو می‌شود، دست‌یافتنی است. تفکر نوافلاطونی بر الهیات مسیحی، عمیقاً اثر نهاد. این اثرگذاری نخست به واسطهٔ متفکری بود که حدود پانصد سال پس از میلاد مسیح با نام «دیونوسیوس» رساله‌های عرفانی نوشت. تأثیر او بر متفکرانی که در وهلهٔ اول متأله اهل عرفان نبودند، آشکار است، از جمله بر آنسلم و توماس آکوینی که هر دو قائل به آموزهٔ بحت و بسیط بودن ذات خدا بودند.

تفکر نوافلاطونی، مهمترین مبنای فلسفی الهیات مسیحی از زمان آگوستین تا قرن دوازدهم بود، یعنی تا زمانی که در غرب اروپا آثار ارسطو مجدداً کشف شد. در نیمهٔ دوم قرن سیزدهم اندیشهٔ فلسفی غرب کاملاً ارسطویی شده بود. در مبحث دلایل وجود خدا، «پنج طریق» توماس آکوینی در جامع الهیات (Ia, q. 2) رفته رفته الهیات فلسفی کاتولیک رومی را تحت سیطرهٔ خود درآورد که این سیطره تا به امروز هم ادامه دارد. سه طریق از این «پنج طریق» را می‌توان جهان‌شناسانه دانست. یکی از دلایل، یادآور محرک نامتحرک ارسطوست؛ دلیل دیگر متناظر است با برهان علت اولیِ (وجود) غیرمعلل، و دلیل دیگری که باز هم یادآور ارسطوست و طوری طراحی شده که نشان دهد عالم نمی‌تواند تنها در بردارندهٔ ممکنات باشد (یعنی موجوداتی که بود و نبودشان ممکن باشد) بلکه باید موجود واجبی در عالم باشد که به واسطهٔ وجوب ذاتی‌اش وجود داشته باشد.

البته هرچند این دلایل شدیداً ــ و دقیقاً ــ وامدار ارسطو هستند، توماس از آنها نتایجی می‌گیرد که با الهیات مسیحی بسیار سازگارتر است. او هم مانند ارسطو استدلال می‌کند که علت اولیِ بی‌علت، باید فعلیت صرف باشد، زیرا مقدم بر همهٔ دیگر موجودات است و فعلیت، مقدم بر قوه است. اما این را هم می‌گوید که علت اولی باید همهٔ کمالات دیگر اشیایی را که وجودشان منوط به اوست داشته باشد. چرا که علیت عبارت است از فعلیت بخشیدن به قوه‌ها و معطی شیء نمی‌تواند فاقد شیء باشد. و این تازه اول گرفتاری است. توماس باید نشان دهد که علت اولی مطلقاً کامل است و از اینجا در جهت استنتاج صفات اساسی خدای مسیحی ــ علم مطلق، قدرت مطلق، خیر محض، عشق و مانند اینها ــ پیش می‌رود.

دلایل مبتنی بر علت اولی و محرک اول توماس متضمن این نظریه‌اند که سلسلهٔ نامتناهی علل یا محرکها ناممکن است، از این رو هر سلسله‌ای از این دست، باید از عضو نخستین آغاز شود که همهٔ افراد بعدی سلسله برای آنکه منشأ اثر باشند، وابسته به او هستند. طبیعی است که نظر توماس این گونه تفسیر شود که او منکر امکان سلسله علل به لحاظ زمانی نامحدود است، در چنین موردی نتیجه‌گیری او این است که عالم یک علت دارای تقدم زمانی دارد و لذا عالم در مدت زمان محدودی پیش ایجاد شده است. اما غرض او نمی‌تواند این باشد، چرا که او در جاهای دیگر این را که بتوان به وسیلهٔ عقل آغاز داشتن عالم را نشان داد، نفی می‌کند.

ادعای او این است که نمی‌شود سلسله‌مراتب نامحدودی از مراتب وابستگی وجود داشته باشد. مثلاً چنین سلسله‌هایی با حرکت یک قلم آغاز می‌شود که منوط است به حرکت همزمان دست من که آن هم به نوبهٔ خود منوط است به ارادهٔ من که آن هم به نوبهٔ خود ... با این حال بسط این طریق نزد توماس، برحسب طبیعیات قرون وسطی بود که با آنچه امروزه جدی گرفته می‌شود، به کلی متفاوت است. از این رو در دورهٔ جدید کوششهای مکرری برای جدا کردن این دلیل از علم قدیم صورت گرفته است. نمونه جالب توجه ساموئل کلارک[1] (۱۷۳۸) است. بحث نقادانهٔ درخشانی از این دلیل در دورهٔ معاصر را راو[2] (۱۹۷۵) پیش کشیده است. به دور از جزئیات گاه تو در توی بیان کلارک فکر اصلی او را می‌توان به صورت زیر بیان کرد:

۱. عالم مادی به لحاظ زمانی یا متناهی است یا نامتناهی.
۲. اگر متناهی باشد، آغاز وجودش باید به سبب وجود علتی باشد.
۳. اگر نامتناهی باشد، باید علتی وجود داشته باشد که فعل آن علت، سبب این واقعیت شده باشد که این عالم وجود پیدا کند و عوالم دیگری به وجود نیاید، و اصولاً سبب وجود این عالم و ترجیح وجود آن بر عدم شده باشد.
۴. حتی اگر این علتِ وجودِ عالمان، وجودش مدیون علت دیگری باشد، سیر قهقرایی چنین عللی تا بی‌نهایت، محال است.

---

1. S. Clarke   2. Rowe

۵. لذا، کل نظام [عالم] نهایتاً وجودش را مدیون علت اولیِ غیرمعللی است؛ علتی که براساس وجوب ذاتی‌اش وجود دارد (واجب الوجود).

در این روایت سلسلهٔ عللی که ادعا شده ضرورتاً محدود است، کلاً خارج از عالم زمانی ـ مکانی است و چون استدلال با عالم به مثابه کل آغاز می‌شود، به هیچ نظرگاه علمی مشخصی دربارهٔ وضع درونی آن وابسته نیست.

در این روایت وابستگی استدلال به آنچه اصل جهت کافی نامیده می‌شود، روشن است. مطابق این اصل برای حصول هر امر واقع (وضعیت امور) باید جهتی کافی وجود داشته باشد؛ جهتی در خود آن امر یا در علتی خارجی. بسیاری از مباحث مربوط به این استدلال مبتنی بر اصل جهت کافی است که لایب‌نیتس دفاع تاریخی مهمی از آن کرده است.

۳. دلایل وجود خدا: دلیل غایت‌شناسانه [برهان اتقان صنع]

در اینجا دعوی اساسی این است که برای تبیین طرح عالم یا انطباق و سازگاری که در عالم می‌یابیم، و نحوهٔ انطباق کامل اشیا برای دستیابی به غایات مشخص، طراحی جهانی لازم است. طریق چهارم توماس، مثالی ابتدایی است. تفکر او برحسب طبیعیاتی غایت‌شناسانه بود که در آن همه فرآیندهای فیزیکی بر این اساس که رو به سوی حالاتی غایی دارند، تبیین می‌شدند. مثلاً چنین اندیشیده می‌شد که هر نوع ماده‌ای در عالم در جستجوی حیّز طبیعی‌اش است. جمادات در مرکز (که همان مرکزِ زمین دانسته می‌شد)، آتش در پیرامون و به همین ترتیب. او سپس می‌گوید اینکه موجوداتِ فاقد روح رو به سوی هدفی دارند تنها بدین صورت ممکن است که موجودی عاقل آنها را به جانب این اهداف سوق داده باشد. اما با افول طبیعیات غایت‌شناسانه در دورهٔ جدید، مهمترین نمونه‌های این طرح در قلمرو موجودات زنده یافت شده است، یعنی در نحوهٔ انطباق کامل ساختار و کارکرد موجودات زنده با ارضای نیازهایشان. مثلاً گوشهای بیرونی که جانوران خشکی دارند و ماهی ندارد برای کانون امواج صوتی که در هوا ضعیفتر از آب است، مناسب است و گوشهای حیوانات شکارچی برای دریافت اصوات از

جلو مناسب است. در حالی که شکارهای آنها گوشهایی دارند که اصوات را از عقب بهتر دریافت می‌کند. مثال مشهور این استدلال در الهیات عقلی (طبیعی) پالی[1] (۱۸۰۲) آمده است. در این اثر او تصور می‌کند روی زمین با ساعتی مواجه شده است و از نحوهٔ طراحی ساعت برای نشان دادن وقت درمی‌یابد که طراح عاقلی آن را ساخته است. او سپس می‌گوید که همین را دربارهٔ چشم انسان هم باید بگوییم.

این استدلال در گفتگوهایی دربارهٔ دین طبیعی (۱۷۷۹) اثر دیوید هیوم در معرض انواع انتقادات قرار گرفته است. بسیاری از آن انتقادات متضمن شک و شبهه‌هایی است در اینکه عالم به مثابه کل به ساعت یا دیگر مصنوعات بشری آن‌قدر شباهت ندارد که مؤید این استدلال باشد. در یک و نیم قرن اخیر مهمترین انتقاد از این برهان این بوده که نظریهٔ تطوّر انواع توضیح طبیعت‌گرایانه و برتری برای مواردی از سازگاری و انطباق موجودات زنده را، که این استدلال مبتنی بر آن است، فراهم می‌آورد. موجودات زنده به جهت بقا بخوبی با محیطهایشان سازگار و منطبق شده‌اند، زیرا در غیر این صورت از بین می‌رفتند. در تنازع برای دستیابی به منابع کمیاب آن که اصلح است باقی می‌ماند. به همان نحوی که در مورد دلیل جهان‌شناسانه ذکر شد، در مواجهه با چنین انتقادی، جهت این استدلال هم تغییر داده شد. به جای اینکه این دلیل را از موارد جزئی و مشخص انطباق و سازگاری که می‌توان برایشان تبیینهای علمی عرضه داشت، شروع کنیم، این استدلال را از عالم به مثابه کل آغاز می‌کنیم و می‌پرسیم چرا عالم چنین ساخته شده تا مناسب زندگی باشد؛ هرچند صورتهای جزئی و مشخص زندگی باید برحسب عواملی که در عالم است توضیح داده شوند، برای این پرسش، هیچ علمی به هیچ‌وجه نمی‌تواند پاسخی فراهم آورد، زیرا علم با وضع درونی عالم مرتبط است و به این امر می‌پردازد که چطور بخشی از عالم یا جنبه‌ای از آن به بخش یا جنبه‌ای دیگر مرتبط است. با پیشرفتهای اخیر در مطالعهٔ منشأ عالم فیزیکی و نحوهٔ گسترش آن، این صورت جهانی‌تر استدلال به واسطهٔ مسائل مربوط به «تنظیم دقیق» که مستلزم

---

1. Paley

ثابتهای فیزیکی بنیادین است تا بر مبنای آن کیهان برای حیات مساعد باشد، تأیید شده است. (لسلی،[1] ۱۹۸۹؛ نیز مقالهٔ «علم و دین» در همین مجموعه). این استدلال بسط هم داده شده است تا بتواند انواع دیگری از اموری را که گفته می‌شود مستلزم ناظمی است، از قبیل نظم و زیبایی ریاضی، دربربگیرد (تنانت،[2] ۱۹۳۰).

۴. دلایل وجود خدا: دلیل وجودشناسانه (برهان وجودی)

دلیل وجودشناسانه عضو آخر دستهٔ سه عضوی کلاسیک دلایل وجود خداست و نخستین بار آنسلم اهل کانتربوری، مهمترین متفکر قرن یازدهم، در کتابش خطابه[3] (۱۰۷۷ـ۱۰۷۸) این دلیل را بروشنی بیان کرده است. این دلیل با دو دلیل دیگر، از این جهت که به دنبال تبیین براساس واقعیات تجربی نیست، تفاوت دارد. این استدلال صرفاً پیشینی [یا ماتقدم] است و عبارت است از تحلیل مفاهیم. به بیان آنسلم این برهان، یک برهان خلف است. او می‌گوید فرض کنید موجودی که بزرگتر از آن را تصور نتوان کرد (برای اختصار: موجود کامل) فقط در ذهن وجود دارد و در واقعیت نیست. پس موجودی بزرگتر را می‌توانیم تصور کنیم؛ موجودی مثل قبلی، با این تفاوت که این یکی در واقعیت هم وجود دارد. اما این غیرممکن است که بتوانیم موجودی بزرگتر از موجودی که بزرگتر از آن را نتوان تصور کرد، تصور کنیم. پس فرضی که با آن شروع کردیم ــ این فرض که موجود کامل در واقعیت نیست ــ باطل است.

راهبی به نام گائونیلو، نقدی از این استدلال را برای آنسلم فرستاد، یکی از نکاتی که در آن نقد بیان کرد این بود که در این استدلال اشتباهی رخ داده است. زیرا می‌توان از استدلالی دقیقاً همانند این استدلال استفاده کرد و نشان داد که جزیرهٔ کامل یا هر چیز کامل دیگر وجود دارد. توماس این دلیل را بر این مبنا که به نادرستی فرض می‌کند ما ذات خدا را می‌شناسیم رد کرد. هرچند جدی‌ترین نقد ــ که بیان کلاسیک آن در نقد عقل محض (۱۷۸۱) ایمانوئل کانت آمده ــ این است که در این استدلال به اشتباه، وجود، صفت فرض شده است، در صورتی که وقتی

---

1. Leslie 2. Tennant 3. *Proslogion*

می‌گوییم چیزی وجود دارد، به مفهوم آن موجود و تصورمان از آن چیزی اضافه نمی‌کنیم (یعنی به فهرست صفات آن).

در طول قرنها افراد مختلفی، مانند دکارت و لایب‌نیتس، از این استدلال دفاع کرده‌اند و به اندازهٔ این مدافعان هم منتقدانی وجود داشته‌اند. لایب‌نیتس واقف بود که می‌توان دربارهٔ امکان موجود کامل، مسائلی را مطرح کرد. و او اثبات این امر را عهده‌دار شد. در این قرن، وقتی چارلز هارتشورن[1] (۱۹۶۲) و نورمن مالکوم[2] (۱۹۶۳) هر یک جداگانه کشف کردند که دو روایت از این دلیل در خطابه آنسلم هست، پیشرفت مهمی رخ داد. روایت اول، که بیان شد، به منظور نشان دادن اینکه موجود کامل وجود دارد طراحی شده است، اما روایت دوم طوری طراحی شده که نشان دهد موجود کامل بالضروره وجود دارد. هم هارتشورن و هم مالکوم خاطرنشان می‌کنندِ روایت دوم از این اتهام مبراست که در آن وجود محمول دانسته شده است. دربارهٔ محمول دانستن وجود واجب چنان اعتراضاتی وجود ندارد. اخیراً آلوین پلانتینگا[3] (۱۹۷۴) برای بسط صورت‌بندی بسیار خردمندانه‌تری از صورت دوم استدلال از منطق موجهات استفاده کرد.

۵. دلایل وجود خدا: دلیل اخلاقی

این دلیل از مقدمات مربوط به الزام اخلاقی، اصول اخلاقی، خیر اخلاقی و مانند اینها شروع می‌شود. دلیل اخلاقی، نسبت به دلایل سه‌گانه‌ای که پیشتر طرح کردیم، متأخر است و نخستین بار در نقد عقل عملی (۱۷۸۸) کانت اهمیت یافته است. در این کتاب استدلال ذیل را می‌یابیم: در عمل اخلاقی فرض مسلم این است که فردِ با فضیلتِ آخرالامر به سعادت می‌رسد. زیرا تنها در وحدت فضیلت و سعادت است که خیر اعلی را می‌یابیم، و اهتمام به تحقق خیر، الزام اخلاقی اساسی است. اما این فقط وقتی می‌تواند الزام باشد که دست یافتن به خیر اعلی ممکن باشد. و این امر هم تنها بدین صورت ممکن است که تدبیر عالم در دست موجود مشخصی که به لحاظ اخلاقی خیر است باشد. بنابراین وجود خدا پیش‌فرض

1. C. Hartshorne 2. N. Malcom 3. A. Plantinga

ضروری اخلاق است. کانت مدعی نبود که ما با این استدلال می‌توانیم بدانیم که خدا هست. این استدلال تنها نشان می‌دهد که وجود خدا پیش‌فرض حیات اخلاقی است.

در قرنهای نوزدهم و بیستم، متفکرانی دیگر، دلایل اخلاقی صریح‌تری اقامه کرده‌اند. صورتی که بیش از بقیه رایج است از این دعوی آغاز می‌شود که تمایزات اخلاقی میان درست و نادرست، میان آنچه به انجام آن ملزمیم و آنچه ملزم نیستیم، عینی‌اند. اینکه آزار رساندن بی‌جهت به دیگر آدمیان، نادرست است و اینکه هر شخص موظف است مراقب کودکان خود باشد، واقعیاتی عینی است. اما تنها هنگامی می‌تواند چنین باشد که برای «تثبیت و تحکیم» این واقعیات، خدایی وجود داشته باشد. مطابق این دلیل، اخلاق، جایگاه عینی ممکن و دیگری ندارد. در بعضی صورتهای دیگر استدلال گفته می‌شود ارادهٔ الهی ــ یعنی اوامر و نواهی خدا ــ است که به واقعیات اخلاقی عینیت می‌بخشد. در صورتهای دیگر، خیر [خواهی] خدا این نقش را ایفا می‌کند. خدا خیر مطلق است و اخلاق انسانی عبارت است از تقرب به خیر الهی که برای انسانها بسیار مناسب است (آدامز، ۱۹۸۷).

ادلّهٔ سنتی اثبات وجود خدا صورت‌بندی‌های جدید و جالبی هم دارند که مهمترین‌شان بیان مجدد سوینبرن[1] (۱۹۷۲) از دلایل جهان‌شناسانه و غایت‌شناسانه برحسب نظریهٔ احتمال و تأیید است.

۶. صفات الهی

همراه بسط الهیات مسیحی، به ذات الهی برحسب صفات مختلفش از قبیل قدرت مطلق، علم مطلق و خیر محض بودن، اندیشیده شد. به علاوه خداوند شخص دانسته شد، کسی که اهدافی دارد و آن اهداف را در پرتو علمش به عمل درمی‌آورد. کوشش برای تعمق در همهٔ اینها مشکلات مختلفی ایجاد می‌کرد که متألهان اهل فلسفه از نخستین سده‌های عصر ما به آنها مشغول بوده‌اند.

1. Swinburne

قدرت مطلق: درک اینکه این صفت، اگر بخواهیم از پارادکسها و تناقضات اجتناب کنیم، باید به نحوی محدود شود، دشوار نیست. از سویی، ناگزیریم از این فکر که خدا می‌تواند وضعیتهای امور متناقض پدید آورد، اجتناب کنیم. اگر او بتواند چنین کند، باید بتواند در آنِ واحد، کسی را هم رحمت کند و هم لعنت، که نتیجه‌ای است غیرقابل تصور. توماس این نکته را بیان کرد که خدا فقط می‌تواند آنچه را مطلقاً ممکن است انجام دهد. از آنجا که تناقض، وضعیت امور ممکن نیست، عدم توان خدا در انجام آن، محدودیتی برای قدرتش به حساب نمی‌آید. از قرون وسطی «پارادکس سنگ» فلاسفه را به خود مشغول داشته است. آیا خدا می‌تواند سنگی بیافریند که خود نتواند آن را از جا بلند کند؟ اگر جواب مثبت باشد پس کاری وجود دارد که خدا نمی‌تواند انجام دهد، یعنی بلند کردن چنین سنگی؛ و اگر جواب منفی باشد، باز هم کاری وجود دارد که خدا نمی‌تواند انجام دهد، یعنی خلق چنین سنگی (روزنکراتس[1] و هافمان[2]، ۱۹۸۰).

مسئله مهمی که آشکارا دینی است این است که آیا قدرت خدا به افعال نادرست هم تعلق می‌گیرد. اگر خدا بذاته خیر محض است، اینکه بتواند فعل نادرستی انجام دهد، ممکن نیست. اما اگر چنین باشد، پس عملی هست که خدا نمی‌تواند آن را انجام دهد، پس چگونه می‌تواند قادر مطلق باشد؟ هم آنسلم و هم توماس به این پرسش با این ادعا پاسخ داده‌اند که چون عمل نادرست، حاکی از نقصانی در عمل کامل است، قدیر بودن متضمن ناتوانی از انجام فعل نادرست است، نه توانایی انجام آن. اما این پاسخ بیشتر طفره رفتن از بحث به نظر می‌رسد. پاسخ بهتر این است که چون فعل نادرست خدا وضعیت امور ذاتاً ناممکن است عدم توانایی خدا بر انجام آن، بیش از عدم توانایی‌اش در تحقق بخشیدن به هر وضعیت امور ناممکن دیگری، انحراف از قدرت مطلق نیست (پایک[3]، ۱۹۶۹).

علم مطلق: بحث‌انگیزترین مسئله در این حوزه مربوط است به علم سابق الهی و ارتباط آن با اختیار انسان. اگر خدا علیم است، هرچه دانستنی است می‌داند؛ از

---

1. Rosenkrantz 2. Hofmann 3. Pike

جمله اعمال انسان را در آینده. اگر خدا اکنون می‌داند که من فردا دعوت شخصی را خواهم پذیرفت، چگونه می‌توانم در این موضوع امکان انتخابی داشته باشم؟ مطمئناً نمی‌توانم عملی را انجام دهم که با علم الهی در تعارض باشد و بنابراین در این مورد جز اینکه آن دعوت را بپذیرم چاره‌ای ندارم. من امکان انتخاب ندارم و مختار نیستم. اما اگر من هرگز در آنچه انجام می‌دهم، امکان انتخاب ندارم، چگونه می‌توانم در قبال اعمالم مسئولیتی داشته باشم؟

بیان کلاسیک این مسئله در کتاب پنجم تسلای فلسفه (۵۲۶ـ۵۲۵) اثر بوئتیوس آمده است. راه‌حل او که آنسلم و توماس و بسیاری دیگر از فلاسفهٔ قرون وسطی آن را پذیرفته‌اند، این است که وجود خدا زمانی نیست. خدا در توالی لحظات زندگی نمی‌کند، بلکه به عبارت به یادماندنی بوئتیوس «حظ کامل یکباره‌ای از حیاتی محدود ناشدنی» دارد (تسلای فلسفه، ۵ بند ۶). از این رو خدا نمی‌داند من در آینده چه انتخابهایی خواهم داشت، زیرا خدا هرگز نظرگاهی زمانی ندارد. او قدیم است و وجود زمانمند ندارد، در عین حال با هر لحظه از زمان همزمان است. پس او آنچه انجام می‌دهم می‌داند، زیرا گویی مرا، وقتی که در حال انجام آنم، «می‌بیند». لذا علم سابق الهی، تهدیدی برای اختیار انسان نیست. اگرچه این نظریه که خداوند زمانمند نیست، در قرون وسطی مقبولیتی فراگیر یافت، همچنان‌که نزد بسیاری از متألهان جدید از جمله شلایرماخر[1]، پدر الهیات پروتستان لیبرال نیز مقبول است، در قرن بیستم این استدلال بر این مبنا که با کتاب مقدس سازگار نیست و هر تصوری از فعل الهی در عالم را نامعقول می‌کند (پایک، ۱۹۷۰) به نحو جدی نقد شده است. اخیراً استامپ[2] و کرتزمان[3] (۱۹۸۱) از این نظریه قویاً دفاع کرده‌اند، هرچند کوششهای مختلفی هم برای آشتی دادن علم مطلق الهی و اختیار، بدون نفی زمانمندی الهی صورت گرفته است. یکی از اثرگذارترین کوششها را ویلیام اکامی[4] انجام داده که فکر اصلی‌اش تقریباً این است: هرچند علم امروز خدا به اینکه من فردا پنجره‌ها را تمیز خواهم کرد متضمن این است که من پنجره‌ها را فردا تمیز خواهم کرد، این بدین معنی نیست که علم سابق خدا این را که من فردا

---

1. F. Schleiermacher 2. Stump 3. Kretzman 4. William of Ockham

پنجره‌ها را تمیز خواهم کرد، ضروری می‌کند و لذا متضمن این نیست که من انتخابی نداشته باشم. همهٔ مسئله این است که چه امری به چه امر دیگری منوط است. گذشته ضروری است، بدین معنا که ما دیگر برای تغییر آن هیچ کاری نمی‌توانیم بکنیم. اما علم خدا به وقایع ممکن آینده، واقعیت گذشتهٔ «محض» نیست، بلکه منوط است به آنچه در آینده است. خدا می‌داند که من فردا پنجره‌ها را تمیز خواهم کرد، زیرا من فردا پنجره‌ها را تمیز خواهم کرد، یعنی علم خدا به آنچه فردا اتفاق می‌افتد، تا حدی تابع امری است که فردا اتفاق می‌افتد. این به من این اختیار را می‌دهد که خودم انتخاب کنم. به علت انتخاب من در آن لحظه است که حالت سابق خداوند، حالت علم است (اکامی، قضا و قدر، علم سابق خدا و ممکنات آتی، q. 1. M). بعضی فلاسفهٔ معاصر مثلاً پلانتینگا (۱۹۸۶) و فردسو[1] (۱۹۸۳) این اندیشه‌های اکامی را به صورتهای جدید و ثمربخشی بسط داده‌اند. راه‌حلهای مختلف دیگر برای این مسئله اخیراً بیان شده است. بعضی به منظور مستثنی کردن علم سابق از اعمال اختیاری، محدودیتی را برای علم مطلق الهی ــ شبیه محدودیتهای پیش‌گفته برای قدرت مطلق ــ پیشنهاد کرده‌اند (سوینبرن، ۱۹۷۷؛ هسکر[2]، ۱۹۸۹). فردسو نظریهٔ لویی دو مولینا مبنی بر «علم میانه» را احیا کرده است، یعنی علم به آنچه مخلوقات مختار، وقتی مختارانه در موقعیت مشخصی قرار می‌گیرند، انجام خواهند داد. دربارهٔ مسئله علم سابق الهی و اختیار انسان در فلسفهٔ دین معاصر بسیار بحث شده است. گزیدهٔ مفیدی از مقالات در این باره را می‌توان در برگزیده‌ای که زیر نظر فیشر[3] (۱۹۸۹) منتشر شده است، یافت.

۷. مسئله شر

در اینجا مراد از شر همهٔ امور نامطلوب است؛ هر امری که با نبودن آن وضع بهتری داشته باشیم. شر در کاربرد معمول منحصر است به اعمال نادرست یا شرارت، ولی در اینجا به این موارد محدود نشده است. بلکه در برگیرندهٔ رنج مخلوقات ذی‌شعور هم هست که در برابر شر اخلاقی، شر طبیعی خوانده می‌شود. شر

---

1. A. J. Freddoso   2. Hasker   3. I. M. Fischer

مسئله‌ای خطرساز و شاید خطرسازترین مسئله برای ادیان توحیدی است. چرا که در بادی نظر روشن است که خدایی که خیر محض و قادر مطلق است، هیچ شری را در خلقتش روا نمی‌دارد. او به سبب قدیر بودن می‌تواند از وجود شر جلوگیری کند و به سبب خیر محض بودن نیز باید چنین کند. پس اگر عالم تحت سیطرهٔ چنین الوهیتی است شر چگونه می‌تواند وجود داشته باشد.

این مسئله‌ای است که از آغاز فلسفه در یونان باستان با ما بوده و دربارهٔ آن به نحو مبسوطی در مسیحیت و دیگر سنن توحیدی بحث شده است. خط مشی‌ای که در الهیات مسیحی بیش از همه عمومیت داشت، این بود که شر اخلاقی نتیجهٔ انتخابهای نادرست (گناهان) مخلوقات مختار (انسانها و فرشتگان) است و شر طبیعی هم یا عقوبت الهی این گناهان است یا متضمن تباهی طبیعت است که نتیجهٔ گناه انسان یا فرشته است. هرچند در اینجا به رویکردهایی نسبت به مسئله نظر داریم که بیشتر فلسفی است تا کلامی. برجسته‌ترین این رویکردها می‌تواند دست‌کم تا قدیس آگوستین پی گرفته شود و بسیاری از اخلاف وی این رویکرد را ادامه داده‌اند. در اینجا این رویکرد را با بیانی که در جامع الهیات[1] توماس آمده است، می‌آوریم. نخست اینکه، همهٔ شرور، عدم امری است که طبیعتاً باید باشد، مانند نابینایی که فقدان دید طبیعی است (فقط موجودی که به طور طبیعی می‌تواند ببیند «نابینا» خوانده می‌شود، سنگ نابینا نیست). لذا شر «ماهیت» یا صفت ایجابی نیست. هر امر ایجابی خیر است. و از این رو فقط جایی که امری با طبیعت ایجابی (خیر) از چیزی محروم شده است، می‌تواند عدمی باشد. شر همیشه مستلزم وجود خیر و طفیلی آن است. این بدین معنا نیست که شر غیرواقعی یا موهوم است، بلکه صرفاً نشان‌دهندهٔ جایگاه مابعدالطبیعی آن است. و از آنجا که شر واقعی است، حال با این پرسش مواجهیم که چرا خدا آن را پدید می‌آورد یا دستِ‌کم آن را روا می‌دارد.

توماس در اینجا شر اخلاقی را از شر طبیعی جدا می‌کند. گناه [= شر اخلاقی] به هیچ معنا فعل الهی نیست، گرچه خداوند مانع آن نمی‌شود، زیرا ارادهٔ الهی به این تعلق گرفته که موجوداتی مختار خلق کند که قدرت انتخاب میان درست و

1. *Summa Theologia*

نادرست را داشته باشند و گاهی نادرست را برگزینند. اما در مورد شر طبیعی ــ که فعل الهی است ــ و جهت (به ادعای توماس، کافیِ) آن برای گنجانده شدن در عالم، اصل غناست:

کمال عالم مستلزم این است که در آن عدم تساوی باشد، تا هر مرتبهٔ هر امری امکان تحقق داشته باشد. حال یک مرتبهٔ خیر، خیری است که نمی‌تواند خیر نباشد، مرتبهٔ دیگر خیر، خیری است که ممکن است خیر نباشد ... باری شر عبارت است از همین امر، یعنی این واقعیت که امری خیر نباشد (جامع الهیات، Ia, q. 48, a.2).

اگر خدا موجب می‌شود مخلوقاتی در معرض محرومیت و فقدان وجود داشته باشند و مخلوقاتی هم وجود داشته باشند که چنین نباشند این به جهت کمال عالم به مثابه کلی واحد است. این رویکرد با بیانی لطیف رویکرد «استحسانی» به مسئله نامیده شده است. زیرا در این رویکرد خدا به صورت هنرمندی متعالی توصیف می‌شود که هدفش کاملترین ترکیب [کمپوزیسیون] کل عالم است.

این بحثهای آگوستینی تا به امروز نیز در مباحث مربوط به مسئله شر ادامه یافته است. هرچند این مضامین نمی‌تواند بسیاری از متفکران معاصر را متقاعد کند. یکی از مشهورترین رویکردها به این مسئله پس از قرون وسطی، از آنِ لایب‌نیتس است در عدل الهی‌اش. این کتاب به سبب اصرار لایب‌نیتس بر اینکه خدا بهترین عوالم ممکن را خلق کرده، زیرا در غیر این صورت او خیر محض نمی‌بود، مشهورترین اثر اوست. (قابل توجه است که توماس (جامع الهیات، Ia, q. 25 , a. 6) خیر بودن خدا را متضمن این معنا نمی‌داند. او چنین می‌گوید که چون در هر وضعیت خلقت خدا می‌تواند با افزودن خیرهایی نظام آفرینش را بهتر سازد، هیچ بهترین عوالم ممکنی نمی‌تواند وجود داشته باشد.) لایب‌نیتس با اعتقاد به اینکه جز بهترین عوالم ممکن دانستن این عالم، هیچ راهی وجود ندارد، فهم اینکه چرا در عالم شر هست را مشکلتر می‌کند. او دربارهٔ اینکه چگونه امور، که فی‌نفسه نامطلوب‌اند، می‌توانند به جانب خیرهایی رهنمون شوند که از این امور، به مراتب برترند، پیشنهادهای فراوانی می‌دهد، اما در این مورد، نسبت به سنت قرون وسطی، چندان پیشرفتی ندارد.

جان هیک[1]، متفکر معاصر (۱۹۷۸) برای رویکرد آگوستین، جانشین مهمی کشف کرد و آن را بسط داد. رویکردی که او تا متأله مسیحی قرن دوم ـــ ایرانائوس ـــ پیگیری‌اش می‌کند.

فایدهٔ قرار گرفتن شر طبیعی در طرح الهی، «خودسازی» است، یعنی فرصت دادن به مردم تا با گرفتار شدن به بلایا و مصائب در زندگی از حیث اخلاقی و روحی رشد کنند (نیز بنگرید به استامپ، ۱۹۸۵).

از آنجا که حادترین صورت مسئلهٔ شر تنها وقتی به وجود می‌آید که خدا قادر مطلق تلقی شود، تعجب‌برانگیز نیست که بعضی در همین پیش‌فرض تردید کرده‌اند. نمونهٔ نسبتاً قدیمی جان استوارت میل (۱۸۷۴) است. در قرن بیستم چارلز هارتشورن (۱۹۴۸،۱۹۴۱) به پیروی از آلفرد نورث وایتهد، «الهیات پویشیِ» بسیار اثرگذاری ایجاد کرد که در آن خدا بالنسبه به دیگر موجودات، قدرتمندترین موجود است، اما قادر مطلق نیست. در عوض خدا و عالم با هم موجودند و به یک اندازه واجب‌اند. فعل الهی در جهت نظم، هماهنگی و تحقق کامل در عالم است، اما این به معنای توانایی مطلق خداوند برای ایجاد هیچ یک از اینها با فعل سادهٔ ارادی نیست.

ما در برابر هر امر نامطلوبی در عالم، می‌توانیم بگوییم که خدا هر کاری که می‌توانسته انجام داده تا از آن [امر نامطلوب] خیری حاصل شود.

۸. معرفت‌شناسی باور دینی

اگرچه تنها در این اواخر این موضوع دلمشغولی مهمی در فلسفهٔ دین شده است، اما این بحث بدون ریشه‌های تاریخی نیست. پرسش از ماهیت و جایگاه ایمان دینی، متألهان و فلاسفه را دست‌کم از نخستین سده‌های پیدایش مسیحیت به خود مشغول داشته است. ایمان رهیافتی چندبعدی است که به اندازهٔ مؤلفه‌های معرفتی‌اش، مؤلفه‌های رفتاری و عاطفی دارد. حال با توجه به مؤلفه باور، معیارهای مناسب برای ارزیابی باور دینی از حیث عقلانیت، توجیه، معرفت و مانند اینها چیست؟ از همان ابتدا این موضوع مهمی بوده که جایگاه عقل در همهٔ

---

1. J. Hick

اینها کجاست؟ آیا برای یک باور دینی باید دلایل کافی از حیث قابل توجیه دانستن آن داشت؟ یا این نحوهٔ نگرش به موضوع نادرست است؟ گسترهٔ نظرات دربارهٔ این مسئله از نظر ترتولیان (۲۲۵-۱۶۰) ــ که به سبب قول سائرش دربارهٔ تجسد معروف است: «ایمان می‌آورم زیرا محال است» ــ تا اصالت عقل کانت که در عنوان اثر مهم وی در این حوزه، یعنی دین در محدودهٔ عقل تنها (۱۷۹۳)، هویداست، امتداد دارد. اغلب دیگر رویکردها جایی بین این دو سر طیف [ایمان‌گرایی صرف و عقل‌گرایی صرف] قرار می‌گیرد. از سویی وقتی به ترکیب کامل باورهای یک دین موجود می‌نگریم، اجماعی می‌بینیم مبنی بر اینکه همهٔ این باورها نمی‌توانند با عقل مستقل بشر اثبات شود. اگر باید برای آنها مبنایی داشته باشیم، آنها را باید خداوند به وسیلهٔ وحی برایمان آشکار کند. مصداق این امر در مسیحیت، مسئلهٔ تجسد است، همچنین مسئلهٔ باورهای مربوط به اهداف الهی برای انسان، اقتضائات این اهداف برای انسان و تعامل میان انسان و خدا. اگرچه اعتقاد غالب این است که خدا وحی‌های مهمش را با معجزات همراه می‌کند تا قرینه‌ای بر جایگاه و اهمیت آنها باشد، این نظر هم مقبولیت فراوانی دارد که از چنین قراینی، برهان قاطعی حاصل نمی‌شود که نشان دهد آن وحی‌ها چنان جایگاهی دارند. از این رو چنین تصور می‌شود که برای راسخ شدن ایمان اشخاص به وحی الهی، یاری خداوند لازم است و ایمان ــ دست‌کم تا حدی ــ عطیه‌ای الهی است. از سوی دیگر باورهای پایه‌ای وجود دارند که غالباً قابل محاجهٔ عقلی دانسته می‌شوند ــ مثلاً وجود و ذات خدا و خلود نفس. در طول هزارهٔ اول مسیحی تمایز روشنی میان این دو دسته باور نبود. مثلاً قضاوت دربارهٔ اینکه آیا آگوستین قصد داشت برای نظریهٔ تثلیث دلایل عقلی اقامه کند یا صرفاً می‌خواست معنای آن را توضیح بدهد، دشوار است. هرچند در قرن سیزدهم، توماس آکوینی را می‌یابیم که تمایز روشنی قائل می‌شود میان آن نوع مقدمات ایمان که می‌توانند با دلیل فلسفی ثابت شوند و انواع دیگری که متکی به تصدیق الهی‌اند.

در دورهٔ جدید تحت تأثیر شک و شبهه‌های روزافزون دربارهٔ هر دو بخش تقسیم‌بندی توماس، سنتز تومایی از هم پاشید. دیوید هیوم در فصلِ مربوط به معجزات کتاب خود جستار در فاهمهٔ بشر (۱۷۴۸) چنین استدلال کرد که چون هر

پدیده‌ای وقتی معجزه محسوب می‌شود که در تعارض با تجربهٔ عمومی ما باشد و از آنجا که تجربه وقوع چنین پدیده‌ای را فوق‌العاده غیرمحتمل می‌سازد، گزارش یک معجزه نیازمند گواهی است که قدر و وزن بسیار زیادی داشته باشد تا بر غیرمحتمل بودن ذاتی معجزه فزونی بیابد. چنین قدر و وزنی در هیچ گزارشی از امور معجزه‌آسا یافت نمی‌شود. هیوم می‌گوید که بنابراین ما هرگز برای پذیرش گزارش یک معجزه توجیهی نداریم. در مورد ایمان به مثابه عطیه‌ای الهی هم، غالباً باور به فقدان دلایل کافی، دور از شأن فرد عاقل انگاشته شده است. این نگرش در اواخر قرن نوزدهم در «اخلاق باور» و. ک. کلیفورد[1] بیان کلاسیکی یافت، او در این نوشته می‌گوید: «به لحاظ اخلاقی همیشه و همه جا و برای همه کس قبیح است که به آنچه برایش بیّنهٔ کافی ندارد، باور داشته باشد» (۱۸۷۱ : ۱۸۳). سرانجام با رد فلسفهٔ ارسطویی که دلایل توماس آکوینی در اثبات وجود و ذات خدا بر آنها مبتنی است، این دلایل رنگ باختند. فراهم آوردن دلایل دیگر در اثبات وجود و ذات الهی با متفکرانی نظیر دکارت و لایب‌نیتس و لاک و بارکلی ادامه یافت. اما در نیمهٔ دوم قرن هجدهم کانت گفت محال است که برهانی بتواند مفید علم باشد، هرچند چنان‌که گفتیم وی اعتقاد داشت که می‌توانیم وجود خدا را پیش‌فرض ضروری اخلاق بدانیم. از زمان کانت به بعد، هرچند متفکران بسیاری اقامه دلیل برای اثبات وجود خدا را ادامه داده‌اند، این کار نتوانسته اعتبار سابقش را دوباره به دست آورد.

ناکامی‌ها و کاستی‌های الهیات عقلی باعث نمی‌شود همه دربارهٔ دین گمان بد ببرند. سورن کی‌یرکه‌گور، متفکر دینی دانمارکی قرن نوزدهم، ترتولیان جدیدی بود که با تمام وجود می‌گفت دلیل عقلی ـــ از آنجا که ایمان ابداً به آن نیاز ندارد ـــ مغایر با ایمان است. ایمان نیازمند جهش است، نیازمند مخاطره. در پی اطمینانِ دلیل عقلی بودن دام و فریب است، و به نوعی دور شدن از اعتمادی است که خدا ما را به آن مکلف کرده است. گرچه تأثیر کی‌یرکه‌گور بخصوص در قرن حاضر بسیار زیاد بوده است، صداهای دیگری نیز به گوش می‌رسد. جان هنری نیومن[2] در کتاب جستار در دستور پذیرش (۱۸۷۰) بر پیوند باور دینی با حوزه‌های دیگری

1. Clifford 2. Newman

که در آنها قضاوتی دقیق و از سر فرهیختگی برای ارزیابی مجموعهٔ پیچیده‌ای از ملاحظات مختلف لازم است، تأکید کرد. این رویکرد در قرن بیستم در آثار بازیل میچل[1] (۱۹۸۱) ادامه یافته است.

برجسته‌ترین موضع در حال حاضر، «معرفت‌شناسی اصلاحی یا اصلاح‌شده» است که وجه تسمیه‌اش این است که حامیانش آگاهانه در سنت اصلاحی نشئت‌گرفته از جان کالون قرار دارند. نمونهٔ قابل توجه آلوین پلانتینگا (۱۹۸۳) است که مخالف بیّنه‌جویی است، یعنی این نظرگاه که باور دینی غیرعقلانی است مگر اینکه با بیّنه‌های کافی تقویت شود (مقالهٔ پلانتینگا، «دین و معرفت‌شناسی» در همین مجموعه). پلانتینگا در این نکته شبیه کی‌یرکه‌گور به نظر می‌رسد، اما بدیلهایی که آنها پیشنهاد می‌کنند به کلی متفاوت است. پلانتینگا می‌گوید باورهای دینی می‌توانند «دقیقاً مبنا» باشند، یعنی عقلاً موجه باشند، حتی اگر مبتنی بر هیچ دلیلی از هیچ نوع نباشند. لذا او بیش از بیّنه‌جویانی که با آنها مخالفت می‌کند، غیرمنطقی نیست. او صرفاً نظریهٔ متفاوتی راجع به شرایط باور دینی عقلانی دارد.

1. Mitchell

کتابشناسی

Adams, R. M. (1987) "Moral Argument for Theistic Belief" , in *The Virtue of Faith*, New York: Oxford University Press.

(تحقیقی سودمند دربارهٔ براهین اخلاقی اثبات وجود خدا.)

Anselm of Canterbury (1077-8) *Proslogion*, trans. S. N. Deane, Chicago, IL: Open Court, 1939.

(منبع کلاسیک برهان وجودی.)

Aquinas, T. (1266-73) *Summa Theologia*, London: Eyre & Spottiswoode, 60 Vols, 1964.

(در مسئلهٔ دوم بخش اول پنج طریق معروف اثبات وجود خدا آمده است. و در مسئله‌های سه تا بیست و شش به نتایج این امر در باب ذات الهی پرداخته می‌شود.)

Aristotle (mid 4th—century B. C.) *Metaphysics*, trans. W. D. Ross, in R. McKoen (ed.) *The Basic Works of Aristotle*, New York: Random House, 1941.

[ارسطو، متافیزیک، ترجمهٔ شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۷؛ مابعدالطبیعه، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، طرح نو، ۱۳۷۸.]

(در کتاب دوازدهم، الهیات فلسفی ارسطو آمده است.)

Boethius, A. M. S. (525-6) *The Consolation of Philosophy*, Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1962.

(اثر نسبتاً کهن اصیل که بحث مؤثری دربارهٔ علم سابق الهی دارد.)

Clarke, S. (1738) *A Discourse Concerning the Being and Attributes of God, The Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty or the Christian Revelation*, London: John & Paul Knapton.

(بیان کلاسیک صورت قرن هجدهمی برهان جهان‌شناسانه، که خالی از تکلّف و تعقید نیست.)

Clifford, W. K. (1879) "The Ethics of Belief" , in *Lectures and Essays*, London: Macmillan.

(بیان محکمی از «بینه‌جویی»، نظرگاهی مبنی بر اینکه باور بدون بینه‌های کافی، نامعقول است.)

Fischer, I. M. (ed.) (1989) *God, Foreknowledge, and Freedom*, Stanford, CA: University Press.

(گزیده‌ای خوب از مقالات مربوط به علم خدا و اختیار.)

Freddoso, A. J. (1983) "Accidental Necessity and Logical Determinism", *Journal of Philosophy* 80 (5): 257-78.

(روایت معاصر نظریهٔ اکام.)

Hartshorne, C. (1941) *Man's Vision of God*, Hamden, CT: Archon Books.

(منبعی مقدماتی برای «الهیات پویشی».)

____ (1962) *Anselm's Discovery: A Re-examination of the Ontological Proof for God's Existence*, La Salle, IL: Open Court.

(باب توجه به بیان برهان وجودی برحسب منطق موجهات را می‌گشاید.)

____ (1984) *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany, NY: State University of New York Press.

(نمونه‌ای از خدایی با قدرت محدود.)

Hasker, W. (1989) *God, Time and Knowledge*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

(تحقیق جالبی دربارهٔ مسائل مربوط به علم خدا به رویدادهای ممکن آتی.)

Hegel, G. W. F. (1984-7) *Lectures on the Philosophy of Religion*, trans. C. P. Hodgson and R. F. Brown, Berkeley, CA: University of California Press, 3 Vols.

(دین به عنوان روایت تصویری مابعدالطبیعهٔ هگلی.)

Hick, J. (1978) *Evil and the God of Love*, New York: Harper & Rew, revised edn.

(بیان کلاسیک شر طبیعی به مثابه امری لازم برای خودسازی.)

Hume, D. (1748) *An Enquiry Concerning Human Understanding*, La Salle, IL: Open Court, 1907.

(بخش دهم در برگیرندهٔ حملهٔ مشهور هیوم به اعتبار معجزات است.)

____ (1779) *Dialogues Concerning Natural Religion*, London: Penguin Books, 1990.

(نقد اصیل برهان غایت‌شناسانه.)

Kant, I. (1781) *Critique of Pure Reason*, trans. N. K. Smith, New York: St Martin's Press, 1929.

[ایمانوئل کانت، سنجش خرد ناب، ترجمهٔ میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.]

(یکی از نقاط عطف مهم در تاریخ فلسفه، دشوار.)

____ (1788) *Critique of Practical Reason*, trans. T. K. Abott, London: Longmans, Green & Co., 1898.

(اثر مهم کانت در فلسفهٔ اخلاق، و منبع برهان اخلاقی او برای وجود خدا.)

—— (1793) *Religion Within the Limits of Reason Alone,* trans. T. H. Greene and H. H. Hudson, New York: Harper & Row, 1960.

[ایمانوئل کانت، دین در محدودهٔ عقل تنها، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، نقش‌نگار، ۱۳۸۱.]

(مهمترین اثری که در آن کانت به دین می‌پردازد.)

Kierkegaard, S. (1846) *Concluding Unscientific Postscript,* trans. D. F. Swenson, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1944.

(منبع مهم برای دست یافتن به نظرات رادیکال کی‌یرکه‌گور دربارهٔ ایمان دینی.)

Leeuw, G. Vander (1963) *Religion in Essence and Manifestation,* New York; Harper & Row.

(اثری معتبر در پدیدارشناسی دین.)

Leftow, B. (1991) *Time and Eternity,* Ithaca, NY: Cornell University Press.

(متأخرترین اثر مهم دربارهٔ سرمدیت ذات الهی و برداشتی پربار دربارهٔ این موضوع دشوار.)

Leibniz, G. W. (1710) *Theodicy,* trans. E. M. Huggard, La Salle, IL : Open Court, 1958.

(لایب‌نیتس در این اثر به تفصیل به مسئله شر می‌پردازد.)

Leslie, J. (1989) *Universes*, London: Routledge.

(برهان غایت‌شناسانه در پرتو علم معاصر.)

Malcom, N. (1963) "Anselm's Ontological Arguments" in *Knowledge and Certainty,* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

(کشف نوعی برهان وجودی در اثر آنسلم.)

Mill, J. S. (1874) *Three Essays on Religion,* New York: Liberal Arts Press, 1958.

(نمونه‌ای از استدلال قوی دربارهٔ خدایی با قدرت محدود.)

Mitchell, B. (1981) *The Justification of Religious Belief,* New York: Oxford University Press.

(دفاعی «سرشار» از اعتقاد به خدا.)

Molina, L. de (1588) *On Divine Foreknowledge,* Part IV of the *Concordia*, trans. A. J. Freddoso, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988.

(نگرشی مهم در قرن شانزدهم دربارهٔ علم سابق خدا و اختیار انسان.)

Newman, J. H. (1870) *An Essay in Aid of a Grammar of Assent,* Notre Dame, IN: University of Notre Dam Press, 1979.

(اثر مهمی از قرن نوزدهم دربارهٔ معرفت‌شناسی باور دینی که خالی از تعقید و تکلف نیست.)

Paley, W. (1802) *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the*

Deity Collected from the Appearances of Nature, London: R. Faulder & Son; ed. F. Ferré, Indian, IN: Bobbs-Merill, 1964.

(بیان با اهمیت برهان غایت‌شناسانه.)

Pike, N. (1969) "Omnipotence and God's Ability to Sin", *American Philosophical Quarterly* 6 (3): 208-16.

(بحث مهمی دربارهٔ قدرت خدا.)

____ (1970) *God and the Timelessness,* London: Routledge & Kegan Paul.

(نمونه‌ای قوی دربارهٔ زمانمندی خدا.)

Plantinga, A. (1967) *God and Other Minds,* Ithaca, NY: Cornell University Press.

(بحثی استادانه دربارهٔ براهین مختلف اثبات وجود خدا.)

____ (1974) *The Nature of Necessity,* Oxford: Clarendon Press.

(بسیار فنی، اما تلاشی ارزشمند به عنوان حرف آخر در برهان وجودی.)

____ (1983) "Reason and Belief in God" in A. Plantinga and N. Wolterstorff (eds.) *Faith and Rationality,* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

(بیانهای مهم گرایشهای جدید در معرفت‌شناسی باور دینی.)

____ (1986) "On Ockham's Way Out" , *Faith and Philosophy* 3 (3): 235-69.

(آشتی دادن علم سابق الهی و اختیار انسان به طریقی اکامی و به نحوی پیچیده، دشوار.)

Plato (366-360 B.C.) *Laws and Timaus,* in E. Hamilton and H. Cairns (eds.) *The Collected Dialogues of Plato*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1961.

[افلاطون، دورهٔ آثار افلاطون، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰.]

(منابع مهم برای شناخت تصور افلاطون از خدا و براهین اثبات وجود او.)

Plotinus (C. 250-66) *Eneads*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966-88.

[افلوطین، دورهٔ آثار افلوطین، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶.]

(سرچشمهٔ مکتب نوافلاطونی.)

Rosenkrantz, G. and Hoffman, J. (1980) "The Omnipotence Paradox, Modlity, and Time", *The Southern Journal of Philosophy* 18 (4): 473-9.

(حل درخشان پارادکس سنگ.)

Rowe, W. L. (1975) *The Cosmological Argument,* Princeton, NJ: Princeton University Press.

(بهترین تحقیق دربارهٔ برهان جهان‌شناسانه، نسبتاً دشوار.)

Stump, E. (1985) "The Problem of Evil", *Faith and Philosophy* 2 (4): 392-423.

(شر طبیعی به مثابه تدبیر الهی برای «محکم کردن» ارادهٔ انسان، بسیار خواندنی.)

Stump, E. and Kretzman, N. (1981) "Eternity", *Journal of Philosophy* 78: 429-57.

(مقاله‌ای که منجر به احیای علاقه به مسئلهٔ سرمدیت خدا در دورهٔ معاصر شد.)

Swinburne, R. (1977) *The Coherence of Theism*, Oxford: Clarendon Press.

(بحث گیرایی دربارهٔ صفات الهی.)

—— (1979) *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press.

(تدوین مجدد براهین اثبات وجود خدا در محدودهٔ نظریهٔ احتمال جدید.)

Tennant, F. R. (1930) *Philosophical Theology, Cambridge:* Cambridge University Press.

(تدوین مهمی از براهین اثبات وجود خدا متناسب با قرن بیستم.)

Whitehead, A. N. (1929) *Process and Reality*, New York: Macmillan.

(اثر مابعدالطبیعی مهم، و منبع «فلسفه پویشی» و «الهیات پویشی».)

William of Ockham (after 1317) *Predestination, God's Foreknowledge, and Future Contingents*, trans. M. Adams and N. Kretzmann, New York: Appleton Century Crofts, 1929.

(یکی از مهمترین رویکردها به مسئله علم سابق الهی و اختیار.)

نقد دین

ماتیاس لوتز ـ باخمن / ترجمهٔ محمدمنصور هاشمی

در طول دورهٔ روشنگری فلسفهٔ دین نوینی پدید آمد که ارتباطی با مابعدالطبیعه یا الهیات فلسفی نداشت. در این فلسفهٔ دین نوین، این پرسش مطرح می‌شد که دین از منظر فلسفی تا چه حد می‌تواند درست و منطقی باشد و چه اندازه می‌تواند خود را معقول بنمایاند.

برای فرقه‌های مسیحی در اروپا معقولیت دین همان قدر که از نظر اعتقادی مهم بود، اهمیت سیاسی هم داشت. این فرقه‌ها همگی می‌کوشیدند عقاید متعارضشان را با رجوع به کشف و شهودی ورای طبیعت توجیه کنند. بحثهای فلسفی‌ای را که در دورهٔ روشنگری دربارهٔ معیارها و برهانهایِ دینیْ مرتبط با طبع بشری یا عقل جمعی آغاز شد، می‌توان «نقد دین» (Relegionskritik) خواند، هر چند این تعبیر پیش از فلسفهٔ نقّادی کانت و مکتب او متداول نبود. هگل برنامهٔ فلسفه کانت را دنبال کرد، یعنی مفهوم فلسفی دین «در محدودهٔ عقل تنها» را حفظ کرد. جناح چپ رادیکال مکتب هگلی، رهیافت هگل را، مبنی بر موجه دانستن نقادانه دین، به کلی تغییر داد و به از بین بردن دین بدل کرد. فوئرباخ با مسلّم گرفتن نبودن خدا و اصالت ماده در هستی‌شناسی، تصور کرد که دین را باید به صورت نوعی انسان‌شناسی تفسیر کرد. مارکس ادعا کرد که دین بیان نوع خاصی از ایدئولوژی و توهمی ضروری در جامعهٔ طبقاتی است.

در فلسفهٔ قرن بیستم، نقد دین را در دو جا می‌توان یافت؛ نخست در بازسازی عقلانی اهداف و مقاصد عملی دین یا مضمون معناشناسانهٔ باور دینی، دوم در استمرار تفسیر دین به مثابه امری ایدئولوژیک یا موهوم. به علاوه می‌توانیم انواع مشخص دیگری از نقد دین را تشخیص دهیم، از جمله نقد الهیاتی دین (که مثلاً در آثار بارت و بونهافر یافت می‌شود) و نقد فلسفی سنتهای دینی مشخص (که برای نمونه در ردّیات رمانتیک یا پست‌مدرن هلدرلین، نیچه، کلاگز و هیدگر بر یکتاپرستی مسیحی یافت می‌شود).

۱. مفهوم نقد دین

در تاریخ فلسفهٔ غرب همواره مضامین خاصی از اساطیر و ادیان و به همین ترتیب صورتهایی از بازنمودها و اعمال دینی، محل تأمل و موضوع نظرورزی فلسفی بوده است. اما فقط در دورهٔ روشنگری اروپاست که اصطلاح نقد دین (Relegionskritik) را می‌یابیم. این امر می‌تواند حاکی از آن باشد که فلسفهٔ قرنهای هفدهم و هجدهم مسئله نظریهٔ عمومی فلسفی دین به خودی خود را، فراسوی نظریه‌های مابعدالطبیعی پیشین دربارهٔ علت اولی و خیر اعلی یافت. علت بی‌واسطهٔ این نظرورزی در دورهٔ روشنگری، دعاوی متعارض عقل و ایمان و بینش انسان عاقل و وحی الهی بود. در حالی که پیر بل[1] بر مغایرت اساسی عقل و دین پای می‌فشرد، لایب‌نیتسِ خردگرا ادعا می‌کرد که ایمان با عقل سازگار است. اما آنجا که اعتقادات دینی، به سنتها یا رویدادهای تاریخی اشاره داشت، باور لایب‌نیتس به چنین سازگاری‌ای، مقبولیتش را از دست می‌داد. جستجو برای دین طبیعی‌ای که ملک مشاع همهٔ آدمیان باشد، به جهت غلبه بر تردیدها و بلاتکلیفی‌های ناشی از اعتقادنامه‌های خاص و دواعی متعارض آنها و توسلشان به وحی بود. باور متفکرانی مانند ریماروس[2]، لسینگ[3] و ولف[4] به «دین طبیعی» بروشنی، نقادیِ دعاویِ بی‌حد و حصرِ ادیانِ تاریخیِ مبتنی بر وحی بود.

مع‌هذا این فلسفهٔ کانت بود که برای نخستین بار، مفهوم نقد دین را در مباحثات فلسفی باب کرد. نقد ویژهٔ او از باور دینی، بخشی از وظیفهٔ نقادی عامی است که آن را لازمهٔ فلسفه می‌دانست. کانت در پیشگفتار ویرایش اول نقد عقل محض وظیفهٔ فلسفه را «فراخواندن عقل به عهده‌دار شدنِ دوبارهٔ سخت‌ترین وظایفش، یعنی خودشناسی و تشکیل محکمه‌ای که حقوق مشروع عقل را برایش تضمین کند و همه ادعاهای بی‌اساس را رد نماید» (۱۷۸۱: A۱۱) می‌داند.

مطابق چنین بیانی از وظیفه فلسفه، همهٔ صورتهای تاریخی دین باید در پرتو عقل عمومی و عام آزموده شوند. کانت آن مفهوم از عقل را که مطابق آن، عقل

1. Pierre Bayle 2. Reimarus 3. Lessing 4. Wolf

قادر است شناخت ضابطه‌ها را آن‌قدر توسعه بدهد که بر اساس قابلیت خودش حکم کند، مسلم می‌انگارد. این رویکرد نقادانه بوضوح از مواضع پیشین متمایز است. کانت با تعریف ذات دین به تشخیص وظایف انسانها که عقل عملی محض آنها را «به مثابه احکام الهی» کشف می‌کند، می‌تواند از انتخاب میان دو مفهومی که دئیسم پیش پایش می‌گذارد ــ یعنی انتخاب میان دین طبیعی و دین وحیانی و تاریخی ــ خلاص شود. به نظر کانت، آنچه مشروعیت دین را تعیین می‌کند خاستگاه آن نیست بلکه «قابلیتش برای همگانی بودن» است. چنان‌که در دین در محدودهٔ عقل تنها شرح می‌دهد:

> دین وقتی چنان باشد که آدمیان بتوانند و باید آن را از درون خودشان صرفاً با استفاده از عقلشان کشف کنند، می‌تواند در عین حال هم طبیعی و هم وحیانی باشد، هرچند چنین قلمرو گسترده‌ای فی‌الواقع زود و آسان به دست نمی‌آید (۱۷۹۳/۱۷۹۴:A۲۱۹,B۲۳۳).

۲. نقد دین پس از هگل

در نظام فلسفی ایدئالیستی هگل، دین و فلسفه موضوع واحدی دارند؛ یعنی خدا یا ایدهٔ مطلق. یکی از تفاوتهای میان دین و فلسفه این است که هر یک چگونه می‌تواند این موضوع را بیان یا درک کند. وقتی هگل دین را نظامی از نمادپردازی‌ها یا «نوعی تخیل» می‌داند، دین فاقد مرحلهٔ خاصِ نظرورزی مفهومی و خودآگاهی است. این وظیفهٔ فلسفه است که در صورت خیالیِ تجلیِ دینیِ امر مطلق تأمل کند و بدین ترتیب از حدود آن فراتر رود. بر این اساس، هگل نتیجه می‌گیرد که فلسفه می‌تواند مدعی دیدی برتر باشد.

این نقد ایدئالیستی دین، علت بی‌واسطهٔ سلسله‌ای از منازعات بسیار جدی پس از مرگ هگل (در ۱۸۳۱) بود. عبارت مشهور کارل مارکس را در آغاز کتابش، نقد فلسفه حقوق هگل (۱۸۴۴)، مبنی بر اینکه «نقد دین شرط لازم همهٔ نقادی‌های بعدی است»، باید واکنشی نسبت به نظرگاه ایدئالیستی هگل دربارهٔ نقش و حدود دین و مضمون مشترک فلسفه و دین دانست. از سوی دیگر

اعتراض اگزیستانسیالیستی کی‌یرکه‌گور به هگل را باید نقدِ کم‌ارزش کردن دین و تفسیر آن در چارچوب نظام فلسفه ایدئالیستی دانست. نظریهٔ فوئرباخ دربارهٔ مضمون انسان‌شناسانهٔ دین و نقد او از دین بر این اساس که دین فرافکنی موهوم صفات انسانی به خداست، بخشی است از رد کلی فلسفهٔ هگل از جانب جریان انتقادی «هگلی‌های چپ». یکی از نتایج این برنامه، یعنی تحویل فلسفه ایدئالیستی به سرچشمهٔ حقیقی‌اش ـــ یعنی سرچشمهٔ تاریخی و اجتماعی‌اش ـــ و نیز به مضمون انسانی‌اش در عمل، در آثار مارکس یافت می‌شود. دین در نظر مارکس دیگر بیان نمادین ایدهٔ مطلق نیست، بلکه «آه» موجودات ستمدیده است؛ توهمی ضروری در جامعه‌ای طبقاتی و اعتراضی به بی‌عدالتی و بهره‌کشی.

۳. نقد دین در قرن بیستم

نقد فلسفی دین در قرن بیستم، بازتاب التزام و علاقهٔ بیشتر فلاسفه به حوزهٔ فلسفه دین است. علاوه بر استمرار نقد عقلانی دین در سنت روشنگری و کانت و هگل (که نمونه‌های آن فلاسفهٔ نوکانتی، پل ناترپ[1]، و. ویندلباند[2]، هرمان کوهن[3] و ارنست کاسیرر و فلاسفهٔ دین پل تیلیش و ر. شافلر[4] هستند) و سنت کم و بیش مارکسیستی نقد دین (که نمونه‌هایش روژه گارودی و ارنست بلوخ‌اند) می‌توانیم انواع مختلف جدیدی از فلسفه دین را تشخیص دهیم. اینها اغلب در برگیرندهٔ مقولات جدید نقد دین، هم مثبت و تأییدآمیز و هم منفی و حاکی از مخالفت‌اند. در سنت روانکاوی، آثار فروید و میچرلیش[5] هست. در زمینهٔ تاریخی‌انگاری، ارنست ترولچ به چشم می‌خورد. در مکتب فلسفی پدیدارشناسی، رودلف اُتو و ماکس شلر هستند و در سنت تحلیلی، راسل و کارناپ و ویتگنشتاین و ایر و هِر[6]. علاوه بر اینها می‌توانیم سهم دو گروه دیگر را نیز در نقد دین، خصوصاً در آلمان، تشخیص دهیم. نخست، الهیات دیالکتیکی کارل بارت که در آن دین فعل آدمیان انگاشته

---

1. Paul Natorp
2. W. Windelband
3. Hermann Cohen
4. R. Schaefler
5. Mitscherlich
6. Hare

می‌شود در مقابل «کلمه الهی»، و موضع دیتریش بونهافر که اعتقاد مسیحی را بدون ویـــژگیهای دیـنی (relegionsloses Christentum)اش تأیـید مـی‌کند، دوم طـرح رمانتیک (نو) احیای عناصر اسطوره‌ای یونان باستان و نگرش چندخدایی به عالم در سنت هلدرلین، نیچه، کلاگز و هیدگر.

کتابشناسی

Bayle, P. (1695-7) *Dictionnaire Historique et Critique,* (ed.) J. C. Goottsched. Hildesheim: Olms, 1973-0.

(فرهنگ تاریخی و انتقادی: نقد بسیار مؤثری از تعصب و غفلت در اوایل روشنگری اروپایی.)

Bloch, E. (1968) *Atheismus in Christentum,* Frankfurt: Suhrkamp Verlag.

(الحاد در مسیحیت: نقد نومارکسیستی مسیحیت.)

Feuerbach, L. (1841) *Das Wesen des Christentums,* Stuttgart: Reclam Verlag, 1971.

گوهر مسیحیت (ذات مسیحیت: نقد دین کلاسیک در حوزهٔ پساهگلی فلسفه آلمان در قرن نوزدهم.)

Hegel, G. W. F. (1832) *Vorlesungen zur Philosophie der Relegion,* in *Werke in 20 Bänden*, Vols 16-17, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1971.

(درس‌گفتارهای فلسفه دین: شامل نظریات هگل دربارهٔ ارتباط عقل و اعتقاد دینی.)

Kant, I. (1781) *Critique of Pure Reason,* trans. N. K. Smith, New York: St. Martin's Press, 1965.

[ایمانوئل کانت، سنجش خرد ناب، ترجمهٔ میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲.]

(نقد عقل محض: مهمترین اثر فلسفه جدید آلمان، در این کتاب کانت می‌خواهد مابعدالطبیعه‌ای انتقادی را بر مبنای نقد فاهمهٔ بشر بنیاد نهد.)

—— (1793) *Religion within the Limits of Reason Alone,* trans. T. M. Greene and H. H. Hudson, New York: Harper & Row, 1960.

[ایمانوئل کانت، دین در محدودهٔ عقل تنها، ترجمهٔ منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، نقش و نگار، ۱۳۸۱.]

(این متن در بردارندهٔ فرضهای اساسی نظریهٔ کانت دربارهٔ دین است.)

Leibniz, G. W. (1710) "Discours Préliminaire de la canformité de la foi avec la raison", in C. J. Gerhardt (ed.) *Essais de Théodicée,* Hildesheim: Olms, 1961.

(«سخنی مقدماتی در باب سازگاری ایمان و دین»: یکی از تأملات مهم پیش از روشنگری دربارهٔ امکان هماهنگی بنیادین میان اعتقاد دینی و عقل فلسفی.)

Lutz-Bachmann, M. (1977) *Kritische Theorie und Relegion,* Wurzburg: Echter Verlag.

(نظریهٔ انتقادی و دین: مجموعه مقالاتی دربارهٔ نقد دین در «نظریهٔ انتقادی».)

Marx, K. (1844) *Critique of Hegel's Philosophy of Law,* in Collected Works of Marx and Engels, Vol. 3, London: Lawrence & Wishart, 1975.

[مقدمه در کارل مارکس، دربارهٔ مسئله یهود و گامی در نقد فلسفهٔ حق هگـل، ترجمهٔ مرتضی محیط، تهران، اختران، ۱۳۸۱.]
(نقد فلسفهٔ حقوق هگل: مقدمهٔ این کتاب در بردارندهٔ نقد دین مارکس است.)

Post, W. (1969) *Kritik der Relegion bei K. Marx*, Munich: Kösel Verlag.

(نقد دین از نظر مارکس: رسالهای ممتاز دربارهٔ نقد دین از نظر مارکس.)

Reimarus, H. S. (1754) *Die Vornehmsten Warheiten der natüralichen Relegion*, Hamburg.

(گرانقدرترین حقایق دین طبیعی: سندی مهم دربارهٔ روشنگری آلمانی.)

Thielicke, H. (1957) *Offenbarung, Vernunft und Existenz, Studien zur Relegions philosoghie Lessings,* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

(وحی و عقل و وجود، مطالعاتی دربارهٔ فلسفهٔ دین لسینگ: خلاصهای خوب از اندیشههای فـلسفی لسینگ، مؤثرترین شاعر آلمانی در دورهٔ روشنگری.)

مدعا این نیست که باور دینی کاذب است، بل این است که خواه کاذب باشد خواه نباشد، به نحوی نامناسب ــ ناموجه، نامعقول یا به نحوی ناسزاوارِ باور ــ است. ایراد قرینه‌گرایانه بر باور دینی گونه‌ای است از چنین نقد «اصولی» (de jure) بر باور دینی، و برجسته‌ترین نوع ایراد بوده است. اما ایراد اصولی دیگری هست که به طرز فزاینده‌ای مهم بوده است. این ایراد، که فروید، مارکس و نیچه طرح کرده‌اند، این است که باور دینی نامعقول است. این مطلب به چه معناست؟ طبق نظر فروید، باور دینی ناشی از توهم یا آرزواندیشی است: ما خود را مواجه با طبیعتی بیرحم و سنگدل می‌یابیم که درد، ترس و آسیب به بار می‌آورد، و در نهایت طالب مرگ ماست. در واکنش، ما (ناخودآگاه) پدری در آسمان خلق می‌کنیم که دوستمان می‌دارد و واقعاً مسئول طبیعت است؛ و الّا در افسردگی، گیجی و مرگ فرو خواهیم رفت.

لذا، طبق نظر فروید، باور دینی ناشی از توهم است. و دلیل آنکه این نظر زیربنای نقدی بر باور دینی است آن است که هدف ساز و کار توهم نه ایجاد باور صادق بل باوری است که ویژگی دیگری دارد بی‌ارتباط با صادق بودن؛ در مورد باور دینی این ویژگی ما را قادر می‌سازد در این دنیایی که بدون باور دینی مأیوس‌کننده است، به زندگی ادامه دهیم. به همین دلیل است که باور دینی، بر اساس این تفسیر، نامعقول است.

این نقدی شگفت‌انگیز بر باور دینی است. ولی شاید مهمترین چیزی که باید دربارهٔ آن متوجه باشیم این است که هرچند ادعا می‌شود که ایرادی «اصولی» بر باور دینی است، در اصل مستقل از ویژگی «ناظر به واقع» نیست. زیرا در صورتی که مسیحیت درست باشد، پس واضح است که باور مسیحی به معنای فرویدی کلمه اصلاً نامعقول نیست. اگر مسیحیت حق باشد، پس در واقع شخصی به اسم خدا وجود دارد که می‌خواهد ما به او شناخت داشته باشیم؛ و فرآیندهای معرفتیِ موجدِ باور به خدا و دیگر حقایق دین مسیحی به احتمال بسیار این کارکرد را دارند که در ما این باور صادق را ایجاد کنند. از سوی دیگر، اگر مسیحیت باطل باشد، پس به احتمال بسیار باور مسیحی را فرآیندهایی ایجاد نمی‌کنند که هدفشان ایجاد باور صادق است. لذا پیش‌فرض این نقد اصولی بر باور مسیحی این است که باور مسیحی صادق نیست؛ این نقد فقط در صورتی کارآمد است که باور مسیحی کاذب باشد. اگر این نقد دلیلی برای ردّ باور مسیحی باشد، مصادره به مطلوب است.

به سخن کلی‌تر، ظاهراً هیچ نقد معرفتی «اصولیِ» معناداری بر باور دینی

نیست که به گونه‌ای که «ناظر به واقع» نباشد، دربارهٔ صدق باور، مورد بحث باشد. (نقد قرینه‌گرایانه ناموفق است و ایراد فروید دربارهٔ صادق بودن یا نبودن باور دینی به گونهٔ مستقلی که «ناظر به واقع» نباشد مورد بحث نیست.) موضعی نقادانه و نسبتاً رایج در مقابل باور دینی را می‌توان این گونه تقریر کرد: «در این باره که آیا باور دینی صادق است یا نه، من کاملاً لاادری‌ام؛ ولی این را می‌دانم: باور دینی نامعقول است.» ملاحظات بالا نشان می‌دهند که این موضع در بهترین حالت مشکل‌آفرین است.

۱. «قرینه‌گرایی»

معرفت‌شناسی همان نظریهٔ شناخت است: تحقیق دربارهٔ هر آنچه شناخت را از باور صادق صرف متمایز می‌کند. (فی‌المثل شما به سبب خوش‌بینی بیمارگونه معتقدید که بخت‌آزمایی را خواهید برد؛ اگر از خوش‌اقبالی واقعاً برنده از کار درآیید، باور شما نمونه‌ای از باور صادق خواهد بود که شناخت نیست.) برای این کیفیت یا کمیت ــ دقیقاً هرچه می‌خواهد باشد ــ که باعث تفاوت میان شناخت و باور صادق صرف است، به یک نام نیاز داریم. آن را «ضمانت» (warrant) می‌خوانیم. در این صورت توقع می‌رود معرفت‌شناسی باور دینی بر این مسئله تمرکز کند که آیا باور دینی ضمانت دارد یا نه، و اگر دارد، به چه اندازه و چگونه آن را کسب می‌کند. اما حقیقت این است که بحث معرفت‌شناختی دربارهٔ باور دینی، دست‌کم از دورهٔ روشنگری (و در جهان غرب)، غالباً نه بر این مسئله که آیا باور دینی ضمانت دارد یا نه، بلکه بر برهانها متمرکز بوده است ــ بویژه بر برهانهای له و علیه باور خداشناسانه (theistic belief). این باور آن است که شخصی به اسم خدا چنان‌که در ادیان سنتی مسیحیت، یهودیت و اسلام تصور می‌رود، وجود دارد: یک شخص غیرمادی قدیر، علیم، خیر محض و رحیم که جهان را آفرید، انسانها را بر صورت خویش آفرید، و به واسطهٔ عنایت الهی به آفریده‌هایش همچنان دست‌اندرکار جهان است.

رایج‌ترین ادله یا براهین خداباورانه عبارت بوده‌اند از سه برهان سنتی بزرگ ــ اصطلاحات کانت را برای آنها به کار ببریم: برهانهای وجودی، جهان‌شناختی و غایت‌شناختی ــ به علاوهٔ برهان اخلاقی. از این میان، برهان غایت‌شناختی، یعنی

برهان اتقان صنع (چنان‌که سوینبرن، ۱۹۷۹، مطرح کرده است) شاید، هم رایج‌ترین و هم متقاعدکننده‌ترین برهان باشد. از جانب دیگر، یعنی جانب خداناباورانه، برهان اصلی سنتاً برهان قیاسی از طریق شر بوده است: این برهان که وجود خدایی قدیر، علیم و خیر محض منطقاً با وجود شر یا با هر گونه درد، رنج و ضعف انسانی که واقعاً در جهان یافت می‌شود، ناسازگار است. برهان قیاسی طی ربع آخر قرن [بیستم] از مقبولیت افتاده است زیرا فیلسوفان به این نتیجه رسیده‌اند که هیچ‌گونه ناسازگاری در اینجا نیست؛ جای این برهان را برهان مبتنی بر احتمال گرفته است که طبق آن با فرض همه شروری که در جهان هویداست، نامحتمل است که خدایی وجود داشته باشد. در کنار برهان از طریق شر، برهانهای فرعی و مکمل قرار دارند، از قبیل این مدعا که خودِ مفهوم خدا نامنسجم است. (زیرا، فی‌المثل، تصور می‌رود که غیرممکن است شخصی قدیر، یا شخصی علیم، یا شخصی متعالی وجود داشته باشد که بتواند دست‌اندرکار جهان باشد، یا شخصی بدون جسم.) (چنان‌که ذیلاً خواهیم دید، در قرن نوزده فروید و مارکس شیوهٔ برهان متفاوتی را علیه باور خداشناسانه مطرح کردند؛ شیوه‌ای که طبق آن چنین باوری از این حیث که حاصل عیب معرفتی یا آرزواندیشی است، نامعقول است.)

کدام یک از این دو دسته برهان قویتر است؟ مطابق «قرینه‌گرایی»، باور به خدا فقط در صورتی قابل توجیه است که دستهٔ اول قویتر از دستهٔ دوم باشد.

۲. مشخصه‌های «قرینه‌گرایی»

چرا بحث بر این برهانها متمرکز بوده و چه اهمیتی دارد که کدام دسته قویتر است؟ در واقع، گیریم که اصلاً برهانهای خوبی برای باور دینی یا خداشناسانه وجود نداشته باشد: چرا باید تصور کرد که این امر برای دیندار مشکلی پدید می‌آورد؟ برای آنکه چرایش را دریابیم، باید «قرینه‌گرایی» در مورد باور دینی (به اختصار «قرینه‌گرایی») را بفهمیم. از دورهٔ روشنگری تاکنون (باز هم، در جهان غرب) قرینه‌گرایی شیوهٔ غالب (هرچند نه یگانه شیوهٔ) اندیشیدن دربارهٔ این موضوعات بوده است. به تصور قرینه‌گرایان، اشخاصی که باوری دینی را می‌پذیرند باید برای

آن باور قرینه داشته باشند. بویژه، باید قرینهٔ گزاره‌ای برایش داشته باشند ــ قرینه از دیگر اموری که به آنها یقین و باور دارند. و به همین دلیل است که برهانها اهمیت حیاتی دارند: یک برهان، صرفاً شیوه‌ای برای نظم‌بخشی و عرضهٔ قراین گزاره‌ای شما برای یک باور است. فقط برای آنکه مطالب را ساده کنیم، بجاست که از سنت جاری تبعیت کنیم و عمدتاً بپردازیم به باور خداشناسانه، یعنی باور به خدا؛ بعداً می‌توانیم به باورهایی فراتر از خداشناسی نیز بپردازیم، از قبیل باورهایی که مسیحیت را از اسلام و یهودیت متمایز می‌کنند.

بر این اساس، به تصور قرینه‌گرایان کسانی که به خدا باور دارند باید برای این باور قرینه داشته باشند ــ اما چرا «باید»؟ اگر قرینه نداشته باشند برایشان چه اشکالی پیش می‌آید؟ طبق نظر قرینه‌گرایان، پاسخ دو قسمتی است. در وهلهٔ اول، اگر آنان قرینه‌ای (یا قرینهٔ کافی) نداشته باشند، آن وقت این باور شناخت ایجاد نخواهد کرد. خداباوران فقط در صورتی می‌دانند خدایی هست (این باور برایشان ضمانت دارد) که برای آن قرینهٔ گزاره‌ای داشته باشند ــ فقط در صورتی که برای آن برهان خوبی داشته باشند. ولی بها در اینجا بسیار سنگین‌تر از اینهاست؛ زیرا اگر خداباوران قرینه‌ای نداشته باشند، در این صورت، طبق نظر قرینه‌گرایان، نه فقط فاقد شناخت خواهند بود، در داشتن این باور هم هیچ توجیه عقلی نخواهند داشت.

اما این توجیه چیست و چرا به آن نیاز داریم؟ چرا فقدان آن یک مشکل است؟ و چرا باید توجیه باور خداشناسانه چنین پیوند نزدیکی با بحث برهانهای خداباورانه و خداناباورانه داشته باشد؟ برای آنکه به این سؤالات پاسخ دهیم، باید به مبادی تفکر جدید و تفکر عصر روشنگری در باب این سؤالات بازگردیم، به پیدایش جستاری در فهم بشر[1] لاک، که یکی از مؤثرترین منابع تفکر در باب این موضوعات است.

لاک در یکی از پرآشوبترین دوره‌های تاریخ فکری و معنوی انگلستان زیست، بویژه آشفتگی و تنوع دینی، یعنی گونه‌گونی عظیم عقاید مختلف دینی، بود که توجه او را جلب کرد. دوره لاک، دورهٔ بحث میان کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها بود، و

---

1. *Essay Concerning Human Understanding*, 1689.

در درون مذهب پروتستان اختلاف نظرها و مناقشه‌های بی‌شمار و دسته‌های متنازع بسیار وجود داشت. لاک عمیقاً دلمشغول این سردرگمی و آشفتگی پرهمهمهٔ عقاید دینی و ناآرامی مَدنی همراه با آن بود. مقصود از جستار او دست‌کم تا حدی بهبود این معضل بود.

به تصور لاک، منشأ این ملغمهٔ گیج‌کنندهٔ عقاید دینیِ ناسازگار پرهیز نکردن مردم از باور ناموجه بود. ولی موجه (یا ناموجه) بودن در داشتن یک باور یعنی چه؟ طبق نظر لاک (و نیز رنه دکارت، یکی دیگر از برجهای دوگانهٔ معرفت‌شناسی جدید غرب) وظایف، یا تعهدات، یا اقتضائات معرفتی یا عقلی وجود دارد:

> ایمان چیزی نیست مگر تصدیق قاطع ذهن، که اگر تحت نظم و قاعده درآید، چنان‌که وظیفهٔ ماست، زیر بار هیچ چیز نمی‌تواند رفت مگر دلیل خوب؛ و لذا نمی‌تواند مخالف آن باشد. کسی که بدون داشتن دلیل بر باوری، باور دارد، شاید شیفتهٔ پندارهای خویش باشد؛ در این صورت نه چنان‌که باید طالب حقیقت است، نه وظیفهٔ اطاعت از خالق خود را به جا می‌آورد که به او قوای تشخیص و تمییز داده تا آنها را به کار گیرد و او را از اشتباه و خطا مصون دارد. کسی که به بهترین نحو ممکن توانش را به کار نمی‌گیرد، اگر چه گاه به حقیقت دست می‌یابد، بر سبیل اتفاق بر صواب است؛ و من نمی‌دانم که آیا حُسن تصادف، بی‌نظمی شیوهٔ او را معذور می‌دارد یا نه. قدر متیقن این است که او به هر اشتباهی که درمی‌افتد باید در قبالش پاسخگو باشد: ولی آن که نور و قوایی را که خدا به او عطا فرمود به کار گیرد، و با آن مساعدتها و توانایی‌هایی که دارد صادقانه طالب کشف حقیقت باشد، می‌تواند در ایفای وظیفهٔ خود به عنوان موجودی عاقل این رضایت خاطر را داشته باشد که اگرچه ممکن است به حقیقت دست نیابد، از امتیاز آن بی‌نصیب نخواهد بود. زیرا او بر قوهٔ تصدیق خود بخوبی حاکم است، و آن را در جای خود به کار می‌گیرد، و در هر مورد و موضوعی به موجب هدایت عقل و دلیل باور می‌یابد یا نمی‌یابد. کسی که جز این عمل کند، حریم نور خویش را رعایت نکرده، و آن قوایی را که به او عطا شده درست به کار نگرفته است (۱۶۸۹: IV. xvii. ۲۴).

ما وظیفه داریم باورمان را به شیوه‌ای معین تحت نظم و قاعده درآوریم. اگر چنین نکنیم، باید پاسخگو باشیم. کسی که به این شیوه باور را تحت نظم و قاعده درمی‌آورد، رضایت خاطر دارد که «وظیفه‌اش را به عنوان موجودی عاقل ایفا کرده است»؛ چنین شخصی «بر قوهٔ تصدیق خود بخوبی حاکم است و آن را در جای خود به کار می‌گیرد». موجودات عاقل، موجوداتی که قادرند باور داشته یا نداشته باشند، نسبت به نظم‌بخشیِ باور یا تصدیق خود وظایف و تعهداتی دارند. و هستهٔ مرکزی مفهوم توجیه (چنان‌که ریشه‌شناسی واژه نشان می‌دهد) این است: شخص در یک فعل یا باور موجّه است اگر، در انجام آن فعل یا داشتن آن باور، هیچ وظیفه یا تعهدی را زیر پا نگذارد، اقتضائات و لوازم مربوطه را رعایت کند، در محدودهٔ حقوق خویش عمل کند. موجه بودن در باور داشتن به چیزی همان مسئول بودن در ایجاد آن باور و داشتن آن است؛ همان نقض نکردن هیچ وظیفه‌ای در قبالِ داشتن آن است. این شیوهٔ اندیشیدن دربارهٔ باور موجه (همراه با ضمایمی قیاسی از این یا آن نوع) از زمان لاک تا امروز همچنان غالب بوده است.

باری، لاک معتقد بود فقط اگر همگان بتوانند متقاعد شوند که تصدیق را محدود به آن باورهایی کنند که در تصدیق آنها موجه‌اند، دیگر با این ملغمهٔ سردرگم‌کننده از باور دینی مواجه نخواهیم بود. استدلال او به قرار ذیل است. یک باور فقط در صورتی برای من موجه است که، به گفتهٔ لاک، من در محدودهٔ حقوق معرفتی خود باشم، یعنی در داشتن آن باور هیچ وظیفه یا تعهدی را نقض نکنم. اما وظایف یا تعهدات من در این حوزه کدام‌اند؟ طبق نظر لاک، وظیفهٔ معرفتیِ اصلی این است: فقط تا آنجا که یک گزاره با توجه به باورهای یقینی‌تان محتمل است، به آن باور داشته باشید. کدام باورها برایتان یقینی است؟ دو نوع باور یقینی وجود دارد. اول، طبق نظر لاک (که اینجا هم در توافق با دکارت است)، گزاره‌هایی دربارهٔ تجربهٔ بی‌واسطهٔ خود شما وجود دارند که برایتان یقینی‌اند: محض نمونه، اینکه سردرد خفیفی دارید یا در حال فکر کردن به دایناسورهایید. و دوم، گزاره‌هایی وجود دارند که برایتان بدیهی‌اند: گزاره‌های ضرورتاً صادق چنان بدیهی‌اند که نمی‌توانید بدون تصدیق آنها تصورشان کنید. (نمونه‌هایش گزاره‌های سادهٔ ریاضی و منطقی، و نیز گزاره‌هایی از قبیل قرمز یک رنگ است، و هر آنچه

وجود دارد واجدِ اوصافی است.) گزاره‌هایی از این دو سنخ برای شما یقینی‌اند، و شما در باور داشتن آنها خود به خود موجهید؛ در مورد دیگر گزاره‌ها، شما در باور داشتن هر یک از آنها فقط تا آنجا موجهید که، به گفتهٔ لاک، آن گزاره با توجه به باورهای یقینی‌تان محتمل است. (در اینجا نظر او متفاوت با نظر دکارت است، که ظاهراً می‌گوید شما در باور داشتن گزاره‌ای که برایتان یقینی نیست فقط در صورتی موجهید که آن گزاره به نحو قیاسی از گزاره‌هایی که برایتان یقینی‌اند استنتاج شود.) بر این اساس، مطابق کل سنت مبناگروی جدید که لاک و دکارت آغازگر آن بودند، شما وظیفه دارید گزاره را نپذیرید مگر آنکه یا برایتان یقینی باشد، یا (دست‌کم) با توجه به گزاره‌های یقینی‌تان محتمل باشد. اگر گزاره‌ای برایتان یقینی نیست، وظیفه دارید از باور داشتن آن اجتناب ورزید مگر آنکه برایش بیّنه گزاره‌ای داشته باشید. این باور لاک بود که اگر همهٔ ما وظیفهٔ معرفتی خود را به جا آوریم و فقط به گزاره‌هایی باور داشته باشیم که می‌توانیم آنها را با توجه به باورهای یقینی‌مان محتمل بیابیم، خود را در اختلاف نظر نخواهیم یافت، یا دست‌کم قریب به غالب اوقات اختلاف نظر نخواهیم داشت.

به باور خداشناسانه رجوع کرده ببینیم تفکر پیش‌گفته دربارهٔ توجیه، چگونه قابل اعمال است. اولاً، این باور برای ما یقینی نیست: نه بدیهی است (چون ملحدان و لاادریان وجود دارند، چنان نیست که درک یا فهم این باور پذیرشش را ضمانت کند)؛ نه دربارهٔ احوال نفسانی خود آدمی است. لذا باور خداشناسانه، بر اساس شیوهٔ تفکر لاکی، فقط در صورتی موجه است که بیّنه و قرینهٔ گزاره‌ای برایش وجود داشته باشد ــ به بیان دقیقتر، شخص در پذیرفتن باور خداشناسانه فقط در صورتی موجه است که آن را بر مبنای برهانی خوب، باور داشته باشد؛ برهانی که مقدمات آن برای وی یقینی‌اند. و همین است محور اصلی آن شیوهٔ تفکر دربارهٔ باور خداشناسانه که از زمانهٔ لاک تا زمانهٔ ما غالب بوده است. باور خداشناسانه فقط در صورتی موجه است که با توجه به آنچه یقینی است محتمل باشد؛ این باور فقط در صورتی با توجه به آنچه یقینی است محتمل است که برهانهای خوبی برایش وجود داشته باشد؛ لذا باور خداشناسانه فقط در صورتی موجه است که برهانهای خوبی برایش وجود داشته باشد. در این صورت بسیار آسان می‌توان

دریافت که چرا بحث از باور خداشناسانه به تمرکز بر برهانهای له و علیه خداباوری گرایش داشته است.

باری، لاک له این موضع استدلال نمی‌کند؛ آن را صرفاً اعلام می‌دارد. متفکران بعدی که توجیه باور خداشناسانه را مورد بحث قرار داده‌اند، هم در اعلام این موضع هم در قصور در استدلال له آن، عمدتاً دنباله‌رو او بوده‌اند. بدین قرار است که و. ک. کلیفورد[1] در بوق و کرنا می‌کند که «همیشه، همه‌جا و برای همه خطاست که بر اساس دلیل ناکافی به چیزی باور داشته باشند» (۱۸۷۹:۱۸۳)؛ شاید صدای وی برجسته‌ترین صدا در میان همسرایان معتنابهی باشد که اصرار می‌ورزند باور نداشتن به خدا وظیفه‌ای عقلی است مگر آنکه برهانی کافی برای این باور داشته باشید. (شماری دیگر از این همسرایان عبارت‌اند از براند بلانشار[2] (ـ ۴۰۰:۱۹۷۴)، اچ. اچ. پرایس[3]، برتراند راسل و مایکل اسکریون[4].) طبق نظر همهٔ این متفکران، اگر شما باور خداشناسانه را بدون آنکه برهانی خوب برایش داشته باشید بپذیرید، خلاف وظیفهٔ معرفتی رفته‌اید، و از همین رو در پذیرفتن آن ناموجهید و مرتکب گناه معرفتی شده‌اید.

۳. نقد «قرینه‌گرایی»

تصور رایج آن است که در مورد این رهیافت به معرفت‌شناسیِ باور خداشناسانه مشکلات عدیدهٔ مهمی وجود دارد. اول اینکه در تفکر سنتی معیارهای براهین خداباورانه سنتاً به نحو نامعقولی در سطح بالا وضع شده‌اند. (و شاید بخشی از مسئولیت این امر را باید بر گردن کسانی گذاشت که این برهانها را پیش نهاده و ادعا کرده‌اند که آنها استدلالهای قاطعی را پدید می‌آورند.) ایده ظاهراً این است که یک برهان خوب خداباورانه باید از امور بدیهی یا کاملاً آشکار بیاغازد و از طریق اَشکالِ بداهتاً معتبرِ برهان شکوهمندانه به سمت نتیجه پیش رود. عجیب نیست که هیچ برهان خداباورانه‌ای نیست یا کمتر هست که به این معیار رفیع دست

---

1. W. K. Clifford
2. Brand Blanshard
3. H. H. Price
4. Michael Scriven

یابد ــ روی هم رفته، تقریباً هیچ برهان فلسفی‌ای از هر سنخ، به این معیار دست نمی‌یابد.

دوم اینکه توجه عمدتاً به سه برهان خداباورانه منحصر بوده است: برهانهای سنتی وجودی، جهان‌شناختی و غایت‌شناختی. اما در واقع برهانهای خداباورانهٔ بسیار بیشتری وجود دارند. من باب مثال، برهانهایی وجود دارند از طریق ماهیت کارکرد مناسب، و از طریق ماهیت گزاره‌ها، اعداد و مجموعه‌ها. برهانهایی وجود دارند از طریق قصدیت (intentionality)، از طریق امور ضدّ واقع (counterfactuals)، از طریق تلاقی اعتبار معرفتی با توجیه معرفتی، از طریق ارجاع، بساطت، شهود و عشق. برهانهایی وجود دارند از طریق رنگها و عطرها، معجزات، بازی و لذت، اخلاقیات، زیبایی و از طریق معنای زندگی. حتی برهان خداباورانه‌ای هست از طریق وجود شیطان مخوف.

اما مشکل سوم و بس عمیقتری هست. فرض اساسی و زیربنای تفکر سنتی دربارهٔ توجیه باور خداشناسانه این است که چنین باوری فقط در صورتی موجه است که از طریق دیگر گزاره‌های موردِ باورتان برهان خوبی برایش وجود داشته باشد. اما چرا این طور تصور کنیم؟ شاید برخی باورها این گونه باشند. فرضیه‌های علمی ــ مثلاً نسبیت خاص یا نظریهٔ تکامل ــ طوری هستند که اگر آنها را بدون قرینه باور داشته باشید، غیرمسئولانه عمل کرده‌اید. زیرا چنین فرضیه‌هایی برای تبیین برخی پدیدارها طرح شده‌اند، و همهٔ اعتبار خود را از موفقیت‌شان در تبیین این نسبتها کسب می‌کنند. (مع‌ذلک، آیا در بدون قرینه باور داشتنِ چنین گزاره‌ای واقعاً غیرمسئولانه عمل کرده‌اید، یا صرفاً احمق و غیرعاقلید؟) ولی باورهای دیگر ــ از قبیل باورهای مبتنی بر محتویات حافظه، یا باور به اذهان دیگر ــ به هیچ وجه این گونه نیستند؛ آنها فرضیه نیستند، و به دلیل قدرت تبیینی‌شان پذیرفته نمی‌شوند. حال چرا تصور کنیم که باور خداشناسانه، یعنی باور به خدا، از این حیث بیشتر شبیه فرضیه‌ای علمی است تا، مثلاً، باوری مبتنی بر حافظه؟ چرا گمان کنیم که توجیه باور خداشناسانه متکی است به ربط و نسبتِ قرینه‌ایِ باور خداشناسانه با امور دیگری که باور داریم؟

مطابق نظر لاک، این امر بدان دلیل است که شما وظیفه دارید تنها در صورتی

به گزاره‌ای تسلیم شوید که بتوانید آن را با توجه به امور یقینی‌تان محتمل بیابید؛ ولی آیا واقعاً چنین وظیفه‌ای وجود دارد؟ هیچ کس موفق نشده است نشان دهد که، مثلاً، باور به اذهان دیگر یا این باور که گذشته‌ای وجود داشته، با توجه به امور یقینی ما محتمل است. فرض کنیم چنین نباشد: آیا نتیجه می‌شود که اگر شما بر این باور باشید که اذهان دیگر، یا گذشته‌ای، وجود دارد مرتکب گناه معرفتی شده‌اید؟ تقریباً همگان وظایفی چون اجتناب از جور و جفای بی‌خود و بی‌جهت، مواظبت از فرزندان و والدین پیر خویش، و از این قبیل، را می‌شناسند؛ ولی آیا ما شناخت این وظیفه را هم در خودمان می‌یابیم که نباید به آنچه با توجه به امور یقینی‌مان محتمل نیست (یا نمی‌توانیم محتمل بودنش را دریابیم) باور داشته باشیم؟ بعید است. اما در این صورت دشوار می‌توان دریافت که چرا توجیه باور به خدا مستلزم آن است که وجود خدا با توجه به دسته‌ای از قراین چون مجموعه گزاره‌هایی که برایتان یقینی است، محتمل باشد. شاید باور خداشناسانه به درستی پایه باشد ــ یعنی به گونه‌ای باشد که در پذیرفتن آن بتوانیم موجه باشیم بدون آنکه آن را بر پایهٔ قراین حاصل از دیگر گزاره‌های مورد باورمان بپذیریم.

مسیحیان عادی را در نظر بگیرید: آنان مسیحی بار آمده‌اند و عمدتاً باور مسیحی همیشه به نظرشان آشکارا درست آمده است، در حالی که آنان هیچ‌گاه اشکالاتی را که ادعا می‌شود بر باور مسیحی وارد است، بدقت مورد توجه قرار نداده‌اند. آنچه از این اشکالات شنیده‌اند امیدوارکننده به نظر نمی‌رسد؛ کسانی که آنان در این موضوعات برایشان احترام قائل‌اند به آنان می‌گویند که اشکالات بی‌پایه‌اند و آنان می‌پذیرند. چنین اشخاصی مطمئناً نباید سرزنش شوند؛ آنان موجب مناسبی برای مذمت اخلاقی نیستند. آنان ممکن است در اشتباه، گمراه و حتی احمق باشند؛ ممکن است به حد کافی نقّاد نباشند؛ ولی دلیلی وجود ندارد که آنان را ناموجه یا در وظایف معرفتی‌شان مقصر قلمداد کنیم.

از سوی دیگر، افرادی را در نظر بگیرید که در خصوص این موضوعات مطلع‌اند و به سخنان منتقدان خیلی خوب آگاهی دارند. این اشخاص بر پایهٔ قراین گزاره‌ای باور نمی‌یابند؛ لذا به شیوهٔ پایه‌ای باور می‌یابند. آیا می‌توانند

موجه باشند؟ آنان آثار منتقدان را می‌خوانند، اما پس از تأمل دقیق آنها را مجاب‌کننده نمی‌یابند؛ به همین منوال، اگرچه آنان به برهانهای خداباورانه آگاهی دارند و برخی از آنها را بی‌ارزش نمی‌یابند، بر پایهٔ این برهانها نیست که باور دارند، بلکه این اشخاص حیات درونی و روحانیِ غنی‌ای دارند. به نظرشان می‌رسد که گاهی تصویری از زیبایی و جذابیت شدید خدا دریافت می‌کنند؛ غالب اوقات، چنان‌که قویاً به نظرشان می‌رسد، متوجه اثر روح‌القدس در قلب خود هستند که تسلی‌بخش و دلگرم‌کننده و آموزنده است و آنان را به پذیرش «حقایق بزرگ» به قول جاناتان ادواردز (۱۷۴۶) وامی‌دارد. بعد از تأمل طولانی و سخت و دقیق، آنان همهٔ اینها را فوق‌العاده متقاعدکننده‌تر از اعتراضات منتقدان می‌یابند. آیا در این صورت آنان در این نحوهٔ باور داشتنِ خلاف وظیفه رفتار می‌کنند؟ آیا کارشان غیرمسئولانه است؟ روشن است که نْه. ممکن است اشکالی در کارشان باشد، عیبی که در سطحْ هویدا نیست. ممکن است در اشتباه باشند، قربانی یک توهم؛ ممکن است به رغم نهایتِ تلاش خود، قربانی آرزواندیشی باشند. ممکن است در این نحوهٔ اندیشیدن جداً بر خطا باشند، جداً و به طرزی رقت‌انگیز بر خطا باشند، ولی آنان هیچ وظیفهٔ آشکاری را زیر پا نمی‌گذارند؛ در بیشترین حدّ وسعشان به مسئولیتهای معرفتی خود عمل می‌کنند. آنان قطعاً موجّه‌اند.

بنابراین، اگر توجیه را به آن معنای ریشه‌شناختی اولیه بگیریم، دلایل گوناگونی هست تا شک کنیم که قول به باور دینی فقط در صورتی موجّه است که برایش قرینه داشته باشیم. البته اصطلاح «توجیه» در آثار فیلسوفان مختلف دستخوش تحولات قیاسیِ مختلفی شده است. بدین ترتیب گاه مراد از کاربرد آن فقط قرینهٔ گزاره‌ای است؛ در این صورت گفتن اینکه باوری برای کسی موجه است، مثل این است که بگوییم قرینهٔ گزاره‌ای (کافی) برایش دارد. روشن است که در این معنا از «موجه»، شخص فقط در صورتی موجه خواهد بود که بیّنه و قرینه داشته باشد. ولی نمی‌توانید یک مسئلهٔ اساسی را صرفاً با دادن تعریفی حل و فصل کنید. اگر این تعریف را بپذیرید، در این صورت مسئلهٔ واقعی این است که آیا داشتن باورهایی که ناموجه‌اند عیب و نقصی دارد یا نه. شاید برای باورهای حافظه‌ایِ خود قرینهٔ

گزاره‌ای نداشته باشیم؛ در این صورت، این باورها بدان معنا ناموجه خواهند بود، ولی چه باک؛ این امر حاکی از آن نیست که قول به آنها عیبی دارد و همین مطلب دربارهٔ باور دینی هم صادق است.

۴. «ناظر به واقع» و «اصولی»

بکوشیم «قرینه‌گرایی» را در زمینه و منظری وسیعتر جای دهیم. از عصر روشنگری همیشه دو نوع مسئلهٔ انتقادی دربارهٔ باور دینی وجود داشته است. از سویی، کسانی هستند که استدلال می‌کنند باورهای دینی کاذب یا در هر صورت نامحتمل‌اند: در بهترین حالت غیرمحتمل است که (مثلاً) خدایی وجود داشته باشد یا، اگر وجود داشته باشد، عیسی مسیح پسر ملکوتی او باشد. (در این مورد، برهانهای معمول شامل برهانهای خداناباورانه است که پیشتر ذکر شد.) چون این مسئله دربارهٔ صدق یا ویژگی ناظر به واقع باور مسیحی است، می‌توانیم آن را مسئلهٔ **ناظر به واقع** (de facto) بخوانیم. از سوی دیگر، مسئلهٔ صحت، یا دلیل‌پذیری، یا توجیه، یا معقولیت، یا ترکیب دو مورد اخیر، یعنی توجیه معقولِ باور مسیحی در میان است. باور مسیحی ممکن است صادق باشد و ممکن است کاذب باشد؛ ولی حتی اگر صادق از کار درآید، به گفتهٔ این منتقدان، دربارهٔ اینکه آیا پذیرفتن آن معقول یا به نحو معقولی موجه است، مسائلی جدی وجود دارد. این مسئله را مسئلهٔ **اصولی** (de jure) می‌خوانیم. این مدعا که باور به خدا ناموجه (یعنی غیرمسئولانه) است چون قرینهٔ ناکافی برایش وجود دارد، نمونه‌ای از نقد اصولی است؛ اما، چنان‌که دیدیم، این مدعا حرف کمی برای گفتن دارد. این مدعا نقد اصولی غالب از باور دینی بوده است؛ اما قرن نوزدهم شاهد ظهور نوع دیگری از نقد اصولی بود؛ نقدی که آن سه بزرگ «استاد بدگمانی»، «نیچه و فروید و مارکس»، در آن سهم داشتند.

فروید و مارکس تأکید داشتند که باور مسیحی نامعقول است. (البته این فقط باور مسیحی نبود که آتش نقد آنان متوجهش بود.) اعتراض نیچه را هم در اینجا می‌توان بررسی کرد: دین ریشه در اخلاق بردگان دارد، در کینه‌توزی (ressentiment) ستمدیدگان (نیچه، بندهای ۹ـ۸). به بیان نیچه، مسیحیت هم ناشی

از نوعی شخصیتِ به نوعی ضعیف، پرآه و ناله، بزدل، زبون و در کل نفرت‌انگیز است و هم آن را می‌پروراند؛ شخصیتی که در عین حال حسود است و حق به جانب و پر از نفرتی در شکل محبت و تیمارخواری.

در آنچه ذیلاً می‌آید، نیچه را نادیده می‌گیریم و به ایرادی می‌پردازیم که فروید و مارکس بر باور دینی وارد کرده‌اند، با تأکید بر فروید.

۵. فروید و مارکس

بخشی از تلقی فروید از باور دینی شاید بیشتر تخیلی باشد ــ مثلاً، این نظر او که دین ریشه در فعالیتی چشمگیر در میان «گروه نخستین» دارد. (پسران مرد غالب او را از سر حسادت، چون همهٔ زنان را برای خود تصاحب کرده بود، کشتند و خوردند؛ دین به نحوی از گناه و پشیمانی حاصل از این کار ناشی شد.) اما فروید مدعایی بسیار سنجیده‌تر نیز دربارهٔ «منشأ روانی ایده‌های دینی» اقامه می‌کند:

> این امور که در قالب تعالیم ترویج می‌شوند، رسوبات تجربه یا نتایج نهایی اندیشیدن نیستند: توهمات‌اند، تحقق کهن‌ترین و قوی‌ترین و حیاتی‌ترین آرزوهای نوع بشر. راز قوت آنها در قوت آن آرزوها نهفته است. چنان که از پیش می‌دانیم، تأثیر دهشتناک ناتوانی در کودکی باعث نیاز به حمایت ــ حمایت از طریق محبت ــ شد که پدر را تأمین کرد؛ و درک و تشخیص این امر که این ناتوانی در طول زندگی دوام می‌یابد، تشبث به وجود یک پدر را ضروری ساخت، منتها این بار پدری بسیار نیرومندتر. بدین ترتیب قاعدهٔ نیکخواهانهٔ مشیتی الهی ترس ما را از خطرات زندگی می‌کاهد؛ برقراری یک نظام جهانی اخلاقی تحقق مقتضیات عدالت را، که این‌همه در تمدن بشری نامتحقق مانده است، مسلم می‌سازد؛ و تداوم وجود زمینی در حیاتی آینده چارچوبی مکانی و زمانی فراهم می‌سازد که این امور آرزومندانه در آن روی خواهند داد (۱۹۲۷:۳۰).

نظر این است که باور خداشناسانه از سازوکاری روانی نشئت می‌گیرد که فروید (بند ۴) آن را «آرزواندیشی» می‌خواند؛ در این مورد، آرزو پدر است، نه در

واقع، که در باور. طبیعت، سرد و بی‌روح، سنگدل، ناسازگار و چشم‌بسته بر نیازها و خواستهای ما، در برابر ما قد علم می‌کند. طبیعت آسیب، ترس و درد به بار می‌آورد و در نهایت طالب مرگ ماست. ما، دست و پا بسته و متوحش، پدری در آسمان اختراع می‌کنیم (البته ناآگاهانه) که هم در قدرت و علم و هم در خوبی و نیکخواهی از پدران زمینی ما پیشی می‌گیرد؛ تصور می‌کنیم دوستمان دارد و مراقبمان است. شق دیگر فرو رفتن در افسردگی، گیجی و نهایتاً مرگ است. مطابق نظر فروید، باور به خدا یک توهم، به معنای نیمه‌تخصصی کلمه، است؛ باوری که از سازوکار آرزواندیشی نشئت می‌گیرد. اما اگر فروید این مطلب را نقدی بر باور دینی تلقی می‌کند، باید بر این گمان باشد که آنچه می‌گوید به نحوی این باور را بی‌اعتبار می‌سازد، در آن شک می‌افکند و، در یک کلام، نشان می‌دهد که در آن چیزی نادرست وجود دارد. پس مشکل، دقیقاً، چیست؟ می‌توانیم آن را این گونه طرح کنیم که بگوییم باور دینی (بویژه باور خداشناسانه) نامعقول است؛ ولی این به چه معناست؟ نامعقول به چه نحو؟ به منظور فهم آنچه واقعاً متضمن این اعتراض است، باید گشت و گذاری کوتاه در فرضیاتِ زیربناییِ نوع نقدی که این اعتراض مبین آن است، کنیم.

طبیعی است که گمان کنیم نیروها یا قوای ذهنی، یا شناختی، یا عقلی وجود دارند ــ مثلاً، ادراک و حافظه. این نیروها یا فرآیندها باورهای کثیری را که داریم، در ما ایجاد می‌کنند. آنها چیزی مانند ابزارهایند؛ و مانند ابزارها کارکرد یا غایتی دارند. اگر خودمان را طراحی‌شدهٔ «صنعتگری ماهر» یا مخلوق فرآیند «تکامل» بدانیم، این قوای شناختی بخشهایی از کل تشکیلات شناختی ما خواهند بود که غایتش ایجاد باور در ماست. به علاوه، غایت این قوا قاعدتاً ایجاد باورهای صادق در ماست؛ اگر مطلب را اندکی کمتر به نحو انفعالی بیان کنیم، این قوا به گونه‌ای طراحی شده‌اند که ما با کاربرد بجای آنها می‌توانیم به باور صادق برسیم. قوای شناختی ما در حوزه‌ای بس بزرگ عمل می‌کنند تا باورهایی دربارهٔ موضوعات بسیار مختلف پدید آورند: باورهایی دربارهٔ محیط نزدیکمان، دربارهٔ جهان به طور کلی، دربارهٔ گذشته، دربارهٔ اعداد، گزاره‌ها و دیگر چیزهای انتزاعی و نسبتهای میانشان، دربارهٔ دیگر مردم و آنچه می‌اندیشند و احساس می‌کنند،

دربارهٔ چگونگی آینده، دربارهٔ درست و غلط، دربارهٔ ضروریات و محالات و دربارهٔ خود خدا.

این قوا هدفشان صدق است به این معنا که غایت یا کارکردشان تجهیز ما به باور صادق است. و مانند هر ابزار یا اندام دیگر می‌توانند خوب یا بد کار کنند؛ می‌توانند صحیح یا معیوب کار کنند. یک زگیل یا یک غده صحیح کار نمی‌کند، اما معیوب هم کار نمی‌کند. (اگرچه ممکن است به سبب همین معیوب کار کردن، غده پدید آید.) این امر بدان علت است که زگیل یا غده کارکرد یا غایت ندارد. اما یک اندام ــ از قبیل قلب، کبد یا لوزالمعدهٔ شما ــ حتماً کارکرد دارد، و حتماً یا صحیح کار می‌کند یا معیوب. و همین مطلب در مورد قوا یا توانایی‌های شناختی صادق است: آنها هم می‌توانند خوب یا بد کار کنند. به علاوه، ما معمولاً مسلم می‌دانیم که وقتی قوای شناختی‌مان صحیح کار می‌کنند، وقتی دستخوش اختلال یا عیب در کار کردن نیستند، در آن صورت بخش عمدهٔ باورهایی که ایجاد می‌کنند دست‌کم قریب به صدق‌اند. می‌توان گفت برای قوایی که صحیح کار می‌کنند، این پیش‌فرض وجود دارد که قابل اعتمادند؛ ما (درست یا غلط) متمایلیم که بپذیریم قوای شناختی‌ای که صحیح کار می‌کنند عمدتاً باور صادق به بار می‌آورند. شکی نیست که اشتباهات و اختلافات وجود خواهد داشت، و ممکن است دربارهٔ حوزه‌های خاصی از باور متمایل به شکاکیت باشیم ــ مثلاً باورهای سیاسی، نیز باورهایی که در خودِ مرزهای توانایی ما شکل می‌گیرند مانند باورهای کیهان‌شناسی و فیزیک زیر اتمی ــ ولی بخش عمدهٔ باورهای روزمرهٔ ما که محصول قوای عقلی ما هستند، چنان‌که ما گمان می‌کنیم، صادق‌اند.

اما وقتی قوای شناختی ما معیوب کار می‌کنند، غایت خود را که عبارت است از تجهیز ما به باور صادق، تحقق نمی‌بخشند ــ یا اگر تحقق بخشند برحسب اتفاق است. دیوانگی حالتی شدید از معیوب کارکردن قوای عقلی است. ولی باورهای نامعقول یا غیرعقلی به طرق ظریفتر و نامحسوستری هم در ما می‌توانند ایجاد شوند. اول، سازوکارهای باورسازی وجود دارند که هدفشان نه ایجاد باور صادق، بلکه ایجاد باور با ویژگی دیگری است ــ شاید کمک به ادامهٔ حیات، یا آرامش خاطر یا آسایش روان. افرادی که بیماری مرگباری دارند ممکن است

احتمال بهبودی خود را بسیار بالاتر از آنچه آمار موجودشان تضمین می‌کند، تصور کنند؛ خودِ اینکه آنان چنین تصور و باوری دارند احتمال بهبودی‌شان را بالا می‌برد. کارکرد فرآیند ایجادکنندهٔ این باور، نه مهیا ساختن باورهای صادق، بل باورهایی است که بهبود یافتن فرد صاحب باور را محتمل‌تر می‌سازند. ممکن است جاه‌طلبی شخص را (به قول ما) کور کند و از دیدن اینکه شیوهٔ عمل معینی نادرست یا احمقانه است عاجز شود، حال آنکه این امر برای هرکس دیگری روشن است. تصور ما این است که اشخاص بی‌اندازه جاه‌طلب از تشخیص چیزی عاجزند که در غیر این صورت آن را تشخیص می‌دادند؛ کارکرد عادی جنبه‌ای از نیروهای شناختیِ آنان را آن جاه‌طلبیِ مفرط بازداشته یا نادیده گرفته یا مانع شده است. ترس، میل و شهوت، خشم، غرور، غم و غصه، فشار اجتماعی و حتی علاقه و وفاداری، نیز ممکن است شما را کور کند و مدتها پس از آنکه نگرش بی‌طرفانه به قراین و شواهد حکم به تغییر ذهنیِ حاکی از اکراه و بی‌رغبتی می‌دهد، همچنان به صداقت دوستتان باور داشته باشید.

بنابراین یک باور دست‌کم به سه طریق ممکن است نتواند ثمرهٔ مناسب قوای عقلی ما باشد: ممکن است محصول قوایی باشد که صحیح کار نمی‌کنند، یا ممکن است محصول فرآیندهای شناختی‌ای باشد که هدفشان چیزی غیر از صدق است، یا کارکرد مناسب قوای عقلی را میل و شهوت، عشق مادری، جاه‌طلبی، حرص و ولع، غم و غصه، ترس، کمی عزت‌نفس و سایر حالات عاطفی می‌توانند مانع شوند و نادیده گیرند. و در اینجا به اصل ایراد فروید می‌رسیم: وقتی فروید می‌گوید باور خداشناسانه غیرعقلانی است، ایدهٔ اساسی او این است که باوری از این سنخ محصول کارکرد صحیح و بی‌مانعِ فرآیند باورسازی نیست که غایتش تجهیز ما به باور صادق است. این بدان معناست که پیش‌فرض قابل اعتماد بودنِ قوای شناختی‌ای که صحیح کار می‌کنند، در مورد فرآیندی که حاصلش باور به خداست صادق نیست. ایده این است که باور خداشناسانه منشئی دارد غیر از آن قوای شناختی ما که هدفشان صدق است ــ یا، اگر چنین باوری به نحوی از آن قوا ناشی می‌شود، سایر عامل کارشان را، در ایجاد چنین باوری، مانع می‌شوند. لذا باور خداشناسانه غیرعقلانی است؛ و به این معنای دیگر هم غیرعقلانی است که با

باور عقلانی ناسازگار است. به همین دلیل پیش‌فرض قابل اعتماد بودن نمی‌توان به باور دینی نسبت داد.

آرای مارکس در اینجا به نحوی جالب توجه با آرای فروید متفاوت است. به گمان مارکس دین از عیبِ شناختی نشئت می‌گیرد: «انسان همان **جهان انسان** است، یعنی دولت، جامعه. این دولت، این جامعه، دین یعنی یک **ذهنیت فاسد از جهان** را پدید می‌آورند، چرا که آنها جهانی منحرف‌اند» (مارکس و انگلس [۱۸۴۴] ۱۹۶۴: ۴۲ـ۴۱؛ واژه‌های با حروف سیاه در اصل چنین بوده است). بنابراین ایدهٔ مارکس، در اصل، این است که باور دینی محصول قوای شناختی‌ای است که معیوب کار می‌کنند ــ در واکنش به کارکرد معیوب اجتماعی و سیاسی معیوب کار می‌کنند. به گمان فروید، از طرف دیگر، باور خداشناسانه یک توهم است به معنای خاص او، ناشی از سازوکار شناختی‌ای که هدفش نه صدق، بلکه سلامت روانی است. اما توهمات کارکردهای خود را دارند؛ آنها می‌توانند غایات مهمی را برآورده سازند. (مثل غایتی که به گمان فروید باور دینی برآورده می‌سازد.) بنابراین وقتی قوای شناختی ما توهم پدید می‌آورند، ضرورتاً معیوب کار نمی‌کنند. لذا مارکس بر این گمان است که باور خداشناسانه محصول قوای شناختی‌ای است که معیوب کار می‌کنند، حال آنکه به گمان فروید محصول فرآیندهای شناختی‌ای است که هدفشان صدق نیست. آنان در این گمان متفق‌الرأی‌اند که باور خداشناسانه به این معنای دوگانه نامعقول است: باور خداشناسانه محصول قوای شناختیِ بی‌مانعی نیست که صحیح کار می‌کنند و هدفشان صدق است، باور خداشناسانه در مقابل ثمرات نیروهای عقلی ما قرار می‌گیرد. به بیان فروید، باور دینی «به عیان کودکانه» است و «بیگانه با واقعیت».

۶. پاسخ قاطع دینی

البته که مسیحیان و سایر خداپرستان نخواهند پذیرفت که باور خداشناسانه بدین معنا نامعقول است؛ آنان در این باره که باور به خدا چگونه است که شکل می‌گیرد آرای خود را خواهند داشت، و برای منشأهای باور به خدا پیشنهادهای خود را. فی‌المثل، توماس آکویینی (بند ۱۱) از شناخت «طبیعی (و مغشوش)» خدا سخن

می‌گوید. جان کالوین (بند ۲) این فکر را بسط می‌دهد و اظهار می‌دارد که ما انسانها یک حس الوهیت (*sensus divinitatis*) داریم که از طریق آن در موقعیتهای بسیار متنوعی ـــ خطر، ادراک زیبایی‌ها و عجایب طبیعت، ادراک وضع گناه‌آلود خودمان ـــ باورهایی صادق دربارهٔ خدا پدید می‌آوریم. این حس الوهیت، مطابق نظر کالوین، قوه‌ای طبیعی و جبلّی است که انسانها با آن خلق شده‌اند؛ این قوه از این حیث مشابه ادراک حسی، حافظه، عقل و سایر قوای شناختی است. نکتهٔ مهم در همهٔ این آرا این است که باورهای ما دربارهٔ خدا محصول قوای شناختی‌ای هستند که هدفشان صدق است و صحیح کار می‌کنند؛ از این رو بر اساس این آرا چنین باوری به هیچ‌وجه به معنای مورد نظر فروید و مارکس نامعقول نیست.

در اینجا غموضی هست: طبق آموزه‌های مسیحیت، گناه، که هم نتایج معرفتی یا شناختی دارد هم اخلاقی و روحی، به شناخت فطری ما از خدا لطمه زده است. ثمرهٔ این امر همچنان که آنسلم می‌گوید، این است که خطاهای ما حجاب چهرهٔ حق می‌گردد. اما (باز هم مطابق مسیحیت) خدا به وضع گناه‌آلود ما واکنش کریمانه‌ای نشان داده است.

پیشنهاد نجات و حیات ابدی در کار است، قابل وصول از طریق مرگ قربانی‌وار و رستاخیز عیسی مسیح، پسر ملکوتی خدا. اما مؤلفه‌ای شناختی هم برای این واکنش الهی وجود دارد: خدا راهی فراهم کرده است که ما انسانها با آن می‌توانیم به این پیشنهاد کریمانهٔ نجات آگاه شویم و دست یابیم. در اینجا مسیحیان کتاب مقدس، کلیسا و شاید قبل از همه شهادت قلبی روح‌القدس را مد نظر دارند. آموزهٔ فعل روح‌القدس شاید به کاملترین وجه در سنت اصلاحات دینی و بویژه به دست متألهان بزرگ پیوریتن بسط یافت. مطابق نظر جان کالوین، فعل اصلی روح‌القدس در حیات یک مسیحی ایجاد ایمان است، که دست‌کم مشتمل است بر قبول حقیقی پیشنهاد کریمانهٔ نجات، و اعتقاد عمیق به حقانیت اصول تعالیم مسیحی. تا آنجا که باور مسیحی (از جمله باور به خدا) نتیجهٔ فعل روح‌القدس است، محصولِ صرفِ قوای طبیعی نیست؛ فعالیت روح‌القدس فراطبیعی است. اما البته باور مسیحی به هیچ‌وجه به معنای مورد نظر در ایراد فروید و مارکس نامعقول نیست: محصول قوای شناختی‌ای نیست که معیوب کار می‌کنند یا هدفشان چیزی

غیر از صدق است. در عوض، فعلِ خود خدا این باورها را، به مثابه بخشی از واکنش کریمانه‌اش به وضع گناه‌آلود انسان، (با توافقِ خودِ ما) در ما پدید می‌آورد. لذا، از این منظر، ایمان مسیحی به هیچ طریقی نامعقول نیست و، در واقع، (با فرض قرائتهای بسیار از معرفت) نحوه‌ای معرفت است، بنابراین خطاست که ایمان را در تقابل با معرفت نهیم؛ زیرا ایمان نوعی معرفت است.

۷. تحویل «اصولی» به «ناظر به واقع»

فروید، مارکس، نیچه و یارانشان مدعی‌اند که باور خداشناسانه نامعقول است (به معنایی که توضیح داده شد)؛ مسیحیان و سایر معتقدان به خدا منکر این مطلب‌اند. چه کسی بر حق است؟ در اینجا مهم است که متوجه باشیم این مسئله را نمی‌توان جدا از مسئلهٔ صادق بودن یا نبودن باور مسیحی یا خداشناسانه واقعاً حل و فصل کرد. اولاً، روشن است که اگر باور مسیحی صادق است، پس بسیار محتمل است که معقول باشد؛ این باور محصول قوای شناختیِ بی‌مانعی است که صحیح کار می‌کنند و هدفشان ایجاد باور صادق است. چون اگر باور مسیحی صادق است، پس ما را خدا خلق کرده و بر صورت خویش خلق کرده است، که یک جنبه‌اش متضمن این است که بتوانیم از حیث معرفت شبیه او باشیم. دیگر اینکه خدا برای انسانها طریق نجاتی نهاده و وسیلهٔ آگاهی به این نجات و درک و دریافتش را هم برایمان فراهم کرده است. بنابراین، وقتی مسیحیان این باورها را شکل می‌دهند، این کار را از طریق سازوکارهایی انجام می‌دهند که صحیح عمل می‌کنند و هدفشان ایجاد باور صادق است و در این کار هم موفق‌اند. لذا اگر باور مسیحی صادق است، معقول است. از طرف دیگر، اگر باور مسیحی یا خداشناسانه کاذب است (اگر، مثلاً، اصالت طبیعت صادق است)، پس این باورها خطای عظیمی را باعث می‌شوند، و دشوار می‌توان دریافت که چگونه قوای شناختی‌ای که صحیح کار می‌کنند و هدفشان صدق است، می‌توانند این باورها را ایجاد کنند. در این صورت هر سازوکاری که می‌خواهد آنها را ایجاد کند، آن سازوکار باید معیوب کار کند یا، مانند آرزواندیشی، چیزی غیر از صدق هدف آن باشد.

اما به محض اینکه این مطلب را پی می‌بریم، به نکتهٔ مهمی دربارهٔ روایتی از

نقد اصولی که فروید و مارکس طرح کرده‌اند، پی می‌بریم، آنچه درمی‌یابیم این است که این مسئله در مورد عقلانیت (یا عدم عقلانیت) باور مسیحی به واقع به هیچ‌وجه فقط مسئله‌ای معرفت‌شناختی نیست؛ در اصل مسئله‌ای متافیزیکی، یا الهیاتی، یا دینی است. چون آن را باید برحسب پاسخ به مسئله‌ای دیگر پاسخ داد: انسانها چه نوع موجوداتی‌اند، و قوای معرفتی‌شان وقتی صحیح کار می‌کنند چه نوع باوری ایجاد می‌نمایند؟ رأی شما در این باره که انسان چه نوع مخلوقی است، آرای شما را در این باره که باور داشتن چه چیزهایی برای انسانها معقول یا نامعقول است تعیین خواهد کرد یا در هر صورت بشدت بر آن اثر خواهد گذاشت. ولی پاسخ به این پرسش بستگی دارد به صادق بودن یا نبودن خداشناسی مسیحی. و بنابراین مناقشه در این باره که آیا باور خداشناسانه، به معنای حاضر معقول است یا نه فقط با توجه به ملاحظات معرفت‌شناختی حل و فصل کردنی نیست؛ این مناقشه در اصل صرفاً مناقشه‌ای معرفت‌شناختی نیست، بلکه مناقشه‌ای متافیزیکی یا الهیاتی است.

شما ممکن است گمان کنید که نوعِ بشر مخلوق خداست بر صورت خدا ــ و هم با این گرایش طبیعی خلق شده است که دستِ خدا را در جهان پیرامونِ ما ببیند، هم با این گرایش طبیعی که اذعان کند ما واقعاً خلق شده‌ایم و مدیون خالق خویشیم، و پرستش و فرمانبری او و وفاداری به او بر عهدهٔ ماست. ممکن است بیفزایید که منشأ باور مشخصاً مسیحی در فعل خودِ خداست. در این صورت البته باور به خدا یا باور مسیحی را (در حالت نوعی) نمونه‌ای از کارکرد نادرست شناختی یا هر نوع دیگری از نقص ذهنی منظور نخواهید کرد، این باور محصول سازوکاری هم نیست که صدق هدف آن نیست. (پس بیشتر شبیه است به ثمرهٔ ادراک حسی، یا حافظه، یا همدلی ــ یا شاید قوه‌ای متکفل معرفت پیشینی.) از طرف دیگر، ممکن است گمان کنید که ما انسانها محصول نیروهای تکاملیِ کوریم؛ ممکن است گمان کنید که ما بخشی از عالَمِ بی‌خداییم. در این صورت بی‌تردید مایل خواهید بود که هم‌نظر با فروید و مارکس باور به خدا را یا محصول کارکردِ شناختی نادرست ببینید یا محصول سازوکاری که کارکردش ایجاد باور صادق نیست. اگر رأی اول را اتخاذ کنید، البته که تصور خواهید کرد باور مسیحی بسیار

معقول است؛ اگر رأی دوم را اتخاذ کنید تصور خواهید کرد که نامعقول است. اما موضوع مهمی که باید در نظر داشت این است که این مناقشه را نمی‌توان فقط با عطف توجه به معرفت‌شناسی حل و فصل کرد: این مناقشه در اصل مناقشه‌ای دربارهٔ حقانیت باور مسیحی است. لذا برای اینکه تعیین کنیم آیا خداشناسی مسیحی معقول است یا نه، ابتدا باید تعیین کنیم که آیا صادق است یا نه. اما در این صورت این مسئلهٔ اصولی ــ مسئله‌ای که یادآور فروید و مارکس است ــ نهایتاً مستقل از مسئلهٔ ناظر به واقع نیست. برای پاسخ به اولی، باید قبلاً پاسخ به دومی را بدانیم.

آنچه تا اینجا دیدیم آن است که اساساً دو نقد اصولی از خداشناسی مسیحی وجود دارد: ایراد قرینه‌گرایانه و ایراد فروید و مارکس. بی‌مورد بودن اولی را براحتی می‌توان دید و دومی مستقل از مسئلهٔ ناظر به واقع صدق باور مسیحی نیست. اما در این صورت ظاهراً هیچ مسئله یا نقد اصولی معناداری وجود ندارد که مستقل از مسئلهٔ ناظر به واقع صدق مسیحیت باشد. و این بدان معناست که تنها ایراداتِ احتمالاً موفق بر باور مسیحی یا خداشناسانه باید بر صدق چنین باوری باشند، نه بر معقولیت، یا توجیه، یا اعتبار نظری یا توجیه عقلی، یا هر چیز دیگر آن. یگانه ایراداتِ احتمالاً موفق ایرادات ناظر به واقع‌اند؛ ایرادات اصولی کنار می‌مانند.

کتابشناسی*

✤ Alston, W. P. (1991) *Perceiving God*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

(پژوهشی قوی و محققانه دربارهٔ توجیه باور مسیحی؛ نتیجه می‌گیرد که باور مسیحی را می‌توان از طریق ادراک خدا توجیه بخشید. فهم این کتاب مستلزم اندکی کار مقدماتی در معرفت‌شناسی است.)

✤ Blanshard, B. (1979) *Reason and Belief*, London: Allen & Unwin, 400-.

(بیانی عالی از موضعی عقل‌گرایانه نسبت به توجیه باور دینی.)

✤ Clifford, W. K. (1879) "The Ethics of Belief", *in Lectures and Essays*, London: Macmillan.

(بیانی کلاسیک از این موضع که باور بدون قرینه ناموجه و خلاف وظیفه است.)

✤ Edwards. J. (1746) *Religious Affections*, (ed.) J. E. Smith, New Haven, CT: Yale University Press, 1959.

(صراحتاً دربارهٔ موضوع معرفت‌شناسی باور دینی نیست، اما شامل گنجینه‌ای است از نظرها دربارهٔ دخالت روح‌القدس در ایجاد باور مسیحی.)

Freud, S. (1927) *Die Zukunft einer Illusion,* Leipzig and Zurich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag; trans. and ed. J. Starchey, *The Futur of an Illusio,* New York and London: W.W. Norton.

(روایت فروید از ماهیت و چشم‌اندازهای باور دینی.)

✤ Gale, R. (1991) *On the Nature and Existence of God*, Cambridge: Cambridge University Press.

(پژوهشی دربارهٔ این مسئله که آیا له یا علیه وجود خدا برهانهای خوبی هست یا نه. در جاهایی تخصصی است.)

✤ Locke, J. (1689) *An Essay* Concerning Human *Understanding*, With Locke's "Prolegomena" , (ed.) A. Fraser, Oxford: Oxford University Press, 1894; New York: Dover, 1959, bk IV.

[جان لاک، جستاری در فهم بشر، تلخیص پرینگل پتیسون، ترجمهٔ رضا زاده‌شفق، تهران، دهخدا، ۱۳۴۹.]

(منبعی مؤثر در شیوهٔ تفکر غالب در دورهٔ معاصر راجع به توجیه باور دینی.)

✤ عنوانهای ستاره‌دار منابع مقاله‌ها هستند. ـــم.

❖ Mackie, J. (1982) *The Miracle of Theism*, Oxford: Clarendon Press.

(شاید بهترین بحث دورهٔ معاصر باشد برای این موضع که باور خداشناسانه ناموجه است.)

❖ Marx, K. and Engels, F. (1844) *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right*, in R. Niebuhr (ed.) *on Religion*, Chicago, IL: Scholars Press, 1964.

(مشتمل است بر روایت و نقد مارکس و انگلس از باور دینی.)

❖ Plantigna, A. (1974) *God, Freedom and Evil*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.

[آلوین پلانتینگا، فلسفهٔ دین: خدا، اختیار و شر، ترجمهٔ محمد سعیدی‌مهر، قم، طه، ۱۳۷۶.]

(استدلال می‌کند که در گزاره‌های «خدا وجود دارد» و «شر هست»، ناسازگاری نیست.)

____ (1998) *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press.

(استدلال می‌کند که ایرادات معرفت‌شناختی بر باور مسیحی بی‌نتیجه‌اند، باور مسیحی اگر صادق باشد موجه است، و باور به اصالت طبیعت نامعقول است.)

❖ Swinburne, R. (1979) *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press: revised edn., 1991.

(شرح و بسطی مفصل و قوی از برهان خداشناسانه از طریق طرح و تدبیر.)

❖ Wolterstorff, N. and Plantinga, A. (eds.) (1983) *Faith and Rationality*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

(مجموعه مقالاتی مؤثر از ویراستاران و سایر نویسندگان دربارهٔ معقولیت یا توجیه باور مسیحی و خداشناسانه؛ بیشتر مقالات مبناگروی در مورد باور خداشناسانه را رد می‌کنند.)

❖ Wykstra, S. (1989) "Towards a Sensible Evidentialism: On the Notion of "Needing Evidence", in W. Rowe and W. Wainwright (eds.) *Philosophy of Religion: Selected Readings*, New York: Harcourt Brace Jovanovich.

(استدلال می‌کند که قرینه‌گرایی مرتبط با مبناگرویی افراطی و آشکارا نادرست است، اما نوعی قرینه‌گرایی ملایمتری وجود دارد که بسیار بامعناتر است.)

تجربهٔ دینی

ویلیام پی. آلستون / ترجمهٔ مالک حسینی

فایدهٔ تجربهٔ دینی برای فلسفه این است که می‌تواند منبعی برای شناختِ وجود، ذات و فعل خدا باشد. تجربه‌های مورد بحث به گمان صاحبانشان آگاهی ادراکیِ بی‌واسطه به خدا هستند. ولی آنان ممکن است در این باره در اشتباه باشند، و به گمان بسیاری از فیلسوفان در اشتباه‌اند. فیلسوفان بسیاری گمان می‌کنند که چنین تجربه‌هایی هرگز آنچه می‌نُمایند نیستند، و هیچ‌کس تجربه‌ای معتبر از حضور و یا فعل خدا ندارد. عمدهٔ دلیل فلسفی برای این تصور که چنین تجربه‌هایی در واقع گاهی معتبرند، اصلی است که طبق آن هر تجربهٔ آشکار از چیزی را باید معتبر منظور کرد مگر اینکه برای خلافش ادلهٔ کافی داشته باشیم. اصل بر برائت تجربه است تا وقتی ناراستی آن اثبات شود. اگر این اصل را نپذیریم، هرگز دلیل کافی برای معتبر دانستن هیچ نوع تجربه‌ای نخواهیم داشت ــ خواه این تجربه دینی باشد، خواه حسی یا هر نوع دیگری.

ناقدانی هستند که گمان می‌کنند در مورد تجربهٔ دینی ادلهٔ کافی برای خلاف آن داریم. یک دلیل این که ما همان توانایی را که برای وارسی‌های بین‌الاذهانیِ ادراکات حسی داریم، در مورد تجربه‌های دینی نداریم. ولی به این دلیل می‌توان چنین پاسخ داد که ما نباید تصور کنیم ادراک حسی نمایندهٔ یگانه طریق نیل به ارتباطِ شناختیِ درست و معتبر با واقعیت عینی است. دلیل دیگر اینکه بسیاری تصور می‌کنند تجربهٔ دینی را می‌توان با عوامل روانی و اجتماعی به نحو کافی تبیین کرد، بدون آنکه سخنی از خدا به میان آید. ولی حتی اگر عواملِ این‌جهانی یگانه علل بی‌واسطهٔ تجربه باشند، خدا می‌تواند در مقام علّتی در انتهای سلسلهٔ علل نقش ایفا کند. نهایتاً، عدم وفاق میان تجربه‌های ادعایی از خدا، بخصوص میان ادیان مختلف، دلیلی برای شک در بیان و تعبیرهای تجربهٔ دینی به دست می‌دهد. ولی ممکن است شماری از مردم حقیقتاً امر واحدی را تجربه کنند، اگرچه دربارهٔ چیستی آن وفاق نداشته باشند. این امر در مورد ادراک حسی هم فراوان رخ می‌دهد.

۱. تجربهٔ خدا

اصطلاح «تجربهٔ دینی» به معنای خاص و دقیق آن برای هر گونه تجربه‌ای به کار می‌رود که آدمی در ارتباط با حیات دینی خود دارد، از جمله احساس گناه یا رهایی، وجد و سرور، ترس، شوق و تمنا، احساس امتنان و سپاس، و مانند اینها. اما موارد توجه فلسفه به تجربهٔ دینی معمولاً بسیار محدودتر از این است. فلسفه به تجربه‌هایی می‌پردازد که صاحبانشان آنها را آگاهی تجربی به خدا تلقی می‌کنند. برای آنکه موضوع را تا آنجا که ممکن است گسترده بگیریم، و از محدود کردن بحث به یک نوع دین، از قبیل ادیان «توحیدی» که تصورشان از خدا شخص‌انگارانه است، اجتناب کنیم، در اینجا «خدا» را در برگیرندهٔ هر گونه حقیقت متعالی، هرچند تفسیر و تعبیرشده، در نظر می‌گیریم.

این هم گزارشی از چنین تجربه‌ای، از نویسنده‌ای گمنام:

> ناگهان ... حضور خدا را احساس کردم ــ ماجرا را درست همان گونه که به آن مشعر بودم نقل می‌کنم ــ تو گویی لطف و قدرت او مرا کاملاً در برمی‌گرفت ... آن‌گاه جذبه آرام قلب مرا ترک گفت؛ یعنی احساس کردم خداوند مصاحبتی را که مرحمت فرموده بود، دریغ داشته است ... از خودم پرسیدم آیا ممکن بود موسی در صحرای سینا بتواند با خدا ارتباطی نزدیکتر از این داشته باشد؟ گمان می‌کنم خوب است بیفزایم که در این جذبهٔ من خدا نه شکل و رنگ و بو داشت، نه طعم؛ به علاوه، احساس حضور او مقرون به هیچ مکان معینی نبود ... اما هرچه بیشتر در پی واژه‌هایی می‌گردم تا بیانگر این معاشرت نزدیک باشند، غیرممکن بودن توصیف ماجرا را با هر کدام از تصاویر مأنوسمان بیشتر احساس می‌کنم. همانا مناسبترین بیان برای رساندن آنچه احساس کردم، این است: خدا حاضر بود، هرچند نامرئی؛ او به هیچ یک از حواس من درنیامد؛ با وجود این ضمیر من او را ادراک کرد (جیمز، [۱۹۰۲] ۶۸:۱۹۸۲).

این گزارش از جنبه‌هایی چند شاخص و بارز است. اولاً، آگاهی به خدا تجربی است، در مقابل تفکر انتزاعی (اندیشیدن به خدا، استدلال کردن دربارهٔ خدا، یا طرح کردن سؤال دربارهٔ خدا). مانند تجربهٔ حسی ظاهراً متضمن حضور متعلّق است. به

تلقی صاحب تجربه، خدا حاضر و بر آگاهی او متجلی بوده است، تا حدی شبیه به نحوهٔ حاضر بودن یک درخت بر آگاهی انسان وقتی که آن را می‌بیند.

ثانیاً، تجربه مستقیم است. صاحب تجربه آگاهی به خدا را بی‌واسطه احساس می‌کند، به جای آنکه از طریق آگاه بودن به چیزی دیگر به خدا آگاه باشد. به عبارت دیگر، تجربه ظاهراً مشابه است با دیدن انسان دیگری در مقابلتان، به جای آنکه آن شخص را در تلویزیون ببینید، که در اینجا آدمی از طریق چیزی دیگر، در این مورد صفحهٔ تلویزیون، به شخص آگاه است. مردم تجربه‌های غیرمستقیم خدا را هم گزارش می‌کنند:

> حضوری مرموز در طبیعت بود و گاه در مراسم عشای ربانی و در نیایش فرادیٰ با آن مواجه می‌شدم، که بزرگترین مایهٔ نشاط من بود، بویژه وقتی همچنان که گه‌گاه روی می‌داد طبیعت از درون با چیزی که از ورای آن می‌آمد منور می‌شد (یا به نظر من این طور می‌رسید) (بردزورث، ۱۹۷۷: ۱۹).

ثالثاً، تجربه کاملاً فاقد محتوای حسی است. تجلی و حضوری تماماً غیرحسی از خداست. اما تجربه‌هایی از خدا هم وجود دارند که متضمن دیدن یا شنیدن چیزی هستند:

> بیدار شدم و با نگاه از پنجره‌ام چیزی دیدم که به نظرم ستاره‌ای درخشان بود که به‌آرامی نزدیکتر می‌آمد، و همچون نور سفید لطیف و اندکی مبهم ظاهر می‌شد. لرزشی شدید بر من مستولی گشت، اما ترسی نداشتم. می‌دانستم آنچه احساس می‌کنم هیبتی عظیم است. در پی آن، حسی از عشقی توفنده بود که به من راه می‌یافت و از من به در می‌شد، آن‌گاه حس شفقتی عظیم از این موجود بیرونی (بردزورث، ۱۹۷۷: ۳۰).

کسان بسیاری باورنکردنی می‌یابند که تجربه‌ای غیرحسی متضمن تجلی و حضور چیزی باشد، اما این پیش‌داوریِ بی‌مبنایی به نظر می‌رسد. چرا باید تصور کنیم که قوای حسی ما یگانه ابزارهای ممکنِ آگاهی تجربی به واقعیت خارجی را تشکیل می‌دهند؟

نهایتاً، تجربه‌ای اصلی و محوری است، تجربه‌ای که در آن آگاهی به خدا با چنان قوّت و حدّتی توجه آدمی را معطوف می‌کند که فی‌الحال هر چیز دیگری محو می‌شود. اما تجربه‌هایی با شدت کمتر هم وجود دارند که در خلال دوره‌های زمانی طولانی همچون زمینه‌ای برای تجربه‌های روزمره دوام دارند، چنان‌که در این گزارش جیمز آمده است:

> خدا مثل جوّ طبیعی بر من احاطه دارد. او از نَفَس خودم به من نزدیکتر است. به معنای واقعی کلمه در او می‌زیَم و حرکت می‌کنم و وجود خویش را دارایم (۱۹۸۲:۷۱ـ۲ [۱۹۰۲]).

بحث حاضر محدود به تجربه‌های مستقیم غیرحسیِ اصلی خواهد بود، زیرا بارزترین و چشمگیرترین مدعیاتِ دایر بر این را که آگاهی تجربی به خدا هستند به وجود می‌آورند.

بخش بزرگی از متونِ راجع به این موضوع بر تجربهٔ عرفانی متمرکز است، که حالتی تلقی می‌شود که در آن همهٔ تمایزات، حتی تمایز میان صاحب تجربه و متعلق تجربه، فروگذاشته می‌شود. شخص به وحدتی یکپارچه آگاه است. چنین تجربه‌ای ذیل مقولهٔ کلی ما واقع می‌شود، زیرا عارف نوعاً آن را آگاهی مستقیم به حقیقت متعالی تلقی می‌کند. اما از آنجا که تجربه‌هایی از این دست مشکلاتی خاص خود پدید می‌آورند، مقالهٔ حاضر در وهلهٔ نخست بر موارد معمولتری چون تجربه‌های نقل‌شده تمرکز خواهد داشت که در آنها صاحبان تجربه به نظر نمی‌رسد هویت خود را از دست داده باشند. با این حال، اصطلاح «تجربهٔ عرفانی» به منزلهٔ شیوه‌ای سهل‌الوصول برای مشخص کردن آنچه صاحب تجربه، تجربهٔ مستقیم خدا تلقی می‌کند به کار خواهد رفت. از آنجا که این اشخاص تصور می‌کنند به شیوه‌ای مشابهِ شیوه‌ای که آدمی با ادراک حسی به اشیای محیط آگاه است به خدا آگاه‌اند، اصطلاح «ادراک عرفانی» به کار خواهد رفت.

۲. تجربهٔ عرفانی به مثابه مبنایی برای باورهای دربارهٔ خدا

عمده دلمشغولی فلسفی به تجربهٔ عرفانی راجع است به این امکان که تجربهٔ

عرفانی مناسب این است که منبعی برای شناخت، یا باور موجه، دربارهٔ خدا باشد. آنانی که چنین تجربه‌هایی داشته‌اند نوعاً این تلقی را از خود دارند که از این تجربه‌ها، هم چیزی آموخته‌اند، هم مؤید دیگری برای باورهای پیشین خود کسب کرده‌اند. معمولاً آنان فقط مجموعهٔ محدودی از باورها را به این شیوه، موجه تصور می‌کنند. از آن جمله است این باور که خدا وجود دارد، باورهای معینی دربارهٔ ماهیت او (مثلاً اینکه او مهربان یا تواناست)، و باورهایی دربارهٔ آنچه خدا در زمان تجربه نسبت به صاحب تجربه انجام می‌دهد ـــ تسلی بخشیدن، نکوهیدن، بخشودن، الهام بخشیدن، ابلاغ پیامی معین. خیلی که دست بالا بگیریم، بندرت کسی ممکن می‌داند فقط از تجربهٔ خدا به این نتیجه برسد که خدا بنی‌اسرائیل را از بردگی در مصر نجات بخشید، یا او سه شخص است در ذاتی یگانه (مگر آنکه این چیزی باشد که به تلقی صاحب تجربه خدا به وی می‌گوید). اما باورهایی که از چنین تجربه‌هایی ناشی می‌شوند نوعاً نقشی مرکزی در حیات دینی آدمی ایفا می‌کنند. در گزارش دیگری از نویسنده‌ای گمنام، نویسنده پس از سخن گفتن از تجربه‌ای که در آن «همنوایی کامل روحم را با روح او احساس کردم» ادامه می‌دهد:

> برترین ایمان من به خدا و حقیقی‌ترین تصورم از او آن وقت بود که در من زاده شد ... اطمینان‌بخش‌ترین گواه من بر وجود او عمیقاً ریشه در آن ساعت مکاشفه دارد، در خاطرهٔ آن تجربهٔ عالی (جیمز، [۱۹۰۲] ۱۹۸۲: ۷ـ۶۶).

این واقعیت که صاحبان تجربه به تلقی خودشان، از ادراک عرفانی معرفت به خدا را کسب می‌کنند، تضمین نمی‌کند که آنان چنین معرفتی را کسب می‌کنند. حتی در تجربهٔ حسی هم می‌توان به اشتباه افتاد. در تاریک و روشن هوا، ممکن است تصور کنیم در دوردست ماشینی دیده‌ایم حال آنکه به واقع گاوی بوده است. و در موارد حادّ ممکن است دستخوش توهمات کامل باشیم، چنان‌که مکبث به غلط تصور می‌کرد مقابلش خنجری وجود دارد. هم در مورد تجربهٔ حسی هم تجربهٔ عرفانی، تناقضات میان گزارشها بازمان می‌دارد که همهٔ آنها را معتبر تلقی کنیم. دربارهٔ تجربهٔ عرفانی، کافی است در مقابل نمونه‌هایی که در آنها آدمی به خدا

چون موجودی به غایت مهربان آگاه است، به موارد بسیاری بنگریم که در آنها کسی تصور می‌کند خدا امر به کشتن هر تعدادِ ممکن از فلان جور افراد کرده است. در هر دو قلمرو تجربه آدمی به دو طریق ممکن است باورهای خطا کسب کند. ممکن است چیزی را که به تصور خود دارد تجربه می‌کند، تجربه نکند. دو مورد توهم حسی که الآن ذکر شد، و موارد کسانی که به تصور خودشان آگاه به خدا هستند و خدا به آنان می‌گوید کارهایی را بکنند که علی‌القاعده خدا به هیچ‌کس نمی‌گوید چنین کارهایی را بکند، حاکی از همین مطلب‌اند. اما طریق دوم این است که حتی اگر آدمی واقعاً به سنخ چیز مورد نظر آگاه باشد، باورهایی که دربارهٔ آن می‌پرورد ممکن است اشتباه باشند. من ممکن است در دوردست واقعاً ماشینی ببینم، اما به اشتباه گمان کنم در حال حرکت است. ممکن است واقعاً آگاه به حضور خدا باشم، اما به اشتباه تصور کنم که او از بخشودن من امتناع می‌کند. بحثی جامع می‌طلبد که به هر دو این طرقِ ممکنِ به اشتباه افتادنِ تجربه وارد شویم، اما چون معمولاً به تلقی کسانی که دربارهٔ تجربهٔ دینی شک‌اندیش‌اند هیچ‌گاه کسی واقعاً به خدایی حقیقتاً موجود آگاه نیست، ما بر نقد ریشه‌ای‌تر اولی تمرکز خواهیم کرد. موضوع اصلی این خواهد بود که آیا تجربه‌های عرفانی غالباً به نحو معناداری تجربه‌های واقعی خدا هستند یا نه، یعنی تجربه‌هایی معتبرند یا نه.

دلایل پاسخ مثبت را می‌توان به دلایل الهیاتی و فلسفی تقسیم کرد. گروه اول عبارت‌اند از همهٔ مؤلفه‌های نظام باور (belief system) یک دین مفروض که دلیل در اختیار ما می‌گذارند برای اینکه بینگاریم خدا علی‌الاصول برای تجربهٔ بشری دست‌یافتنی است، یا افراد خاصی حضور خدا را در این یا آن موقعیت تجربه کرده‌اند. ملاحظات مربوط به الهیات در اینجا خارج از حیطهٔ بحث‌اند. اما دربارهٔ دلایل فلسفی، مهمترین دلیل، شاید یگانه دلیل مهم، به قرار ذیل است.

آدمی در هر گونه تصوری دایر بر وقوع چیزی ــ مقابل او فیلی هست یا خدا دارد به او نیرو می‌بخشد ــ در بادی نظر (prima facie) موجه است. به عبارت دیگر، شخص موجه است که چنین تصور کند مگر آنکه دلایل قوی کافی، یعنی ردیه‌های (overriders) قوی کافی، برای خلافش وجود داشته باشد. ردیه‌ها را می‌توان تقسیم کرد به باطل‌کننده‌ها (rebutters)، یعنی دلایل قوی کافی برای

کاذب بودن باور، و ضعیف‌کننده‌ها (underminers)، یعنی دلایل قوی کافی برای آنکه تصور کنیم تجربه، در این مورد، به حد کفایت باور را تأیید نمی‌کند. در مورد فیل، دلایل قوی کافی برای آنکه گمان کنیم در دوروبر فیلی وجود ندارد یک باطل‌کننده خواهد بود. دلیلی برای آنکه تصور کنیم شخص، شاید بر اثر استعمال نوعی دارو، دستخوش توهمات است یک ضعیف‌کننده خواهد بود. طبق این موضع، باورهای شکل‌گرفته بر مبنای تجربه به موجب منشأ خود واجد اعتبار اولیه‌ای هستند. اصل بر برائت آنهاست مگر آنکه ناراستی‌شان اثبات شود.

از این موضع، در مورد ادراک حسی بسیار دفاع شده است (چیزم، فصل ۴، ۱۹۷۷). سوینبرن (فصل ۱۳، ۱۹۷۹) آن را «اصل آسان‌باوری» (The Principle of Credulity) خوانده، بر تجربهٔ عرفانی اعمال می‌کند. آلستون (۱۹۹۱) به آن چرخشی اجتماعی‌تر می‌بخشد؛ مدعا این است که هر «عمل شناختی (باورساز)» را که به لحاظ اجتماعی تثبیت شده است، باید به منزلهٔ منبعی برای باورهای (عموماً) صادق پذیرفت مگر آنکه دلایل کافی علیه قابلِ اعتماد بودن آن وجود داشته باشد. از این موضع معمولاً با این مدعا حمایت می‌شود که ما نمی‌توانیم هیچ دلیل کافی بر اعتماد کردن به هیچ‌گونه منبعِ تجربی باورها داشته باشیم مگر آنکه برای همهٔ گزارشهای تجربی اعتباری اولیه (prima facie) قائل شویم. این یگانه بدیلِ شکاکیتی تمام‌عیار است.

این موضعِ مبتنی بر «اعتبار اولیه»، اگر بر تجربهٔ عرفانی اعمال شود، متضمن این است که هرگاه کسی گزارش کرد خدا را ادراک کرده که چنین بوده یا چنان کرده است، گزارش را باید صادق تلقی کرد مگر آنکه دلایل کافی برای نفی چنین کاری داشته باشیم. از بیم آنکه مبادا کسی نگران شود که این امر در مورد هر گونه گزارش خیالی جایز است، فراموش نکنیم که ما گزارشها را «خیالی» منظور نخواهیم کرد مگر آنکه، از دیگر گزارشهای ادراک عرفانی یا از دیگر منابع دینی، دلایلی داشته باشیم برای انکار درست بودن آنچه «آدم خیالاتی» دربارهٔ خدا باور دارد.

۳. اشکالاتی بر معتبر منظور کردن تجربه‌های ناظر به خدا

شمار زیادی از فیلسوفان معاصر منکرند که هیچ‌گاه کسی حضور یا فعل خدا را

واقعاً ادراک کند. بیشتر دلایل این امر مبتنی است بر تفاوتهای، واقعی یا ادعایی، میان تجربهٔ حسی و تجربهٔ عرفانی. از آنجا که ما همه، در عمل، به من‌حیث‌المجموع قابل اعتماد بودن ادراک حسی کاملاً مطمئنیم، تشابهات روشن میان این دو نوع تجربه مستمسک تأیید ارزیابی معرفتی مثبت از ادراک عرفانی خواهد بود، حال آنکه تفاوتهای میان آنها مستمسک تأیید ارزیابی منفی خواهد بود (برای بحث بیشتر، نک. آلستون، فصل ۷ـ۵، ۱۹۹۱)؛ نیز (وین رایت، فصل ۳، ۱۹۸۱).

اولین و مهمترین دلیل آشکار برای ارزیابی منفی، به تفاوتهایی چشمگیر میان تجربهٔ حسی و تجربهٔ عرفانی بازمی‌گردد. تجربهٔ حسی دارایی مشترک همهٔ انسانهاست، حال آنکه، تا آنجا که می‌توانیم بگوییم، تجربهٔ عرفانی چنین نیست. حتی اگر دقت به خرج دهیم که تجربه‌های مبهم پس‌زمینه‌ای را در محاسبه آوریم، تجربهٔ عرفانی برای بخش قابل توجهی از مردم بیگانه است. به علاوه، حتی برای آنانی که از موهبتِ هر دو نوع تجربه برخوردارند، این دو نقشهای بشدت متفاوتی را در زندگی شخص ایفا می‌کنند. تجربهٔ حسی به طور مداوم، پابرجا و ناگزیر در خلال همهٔ ساعات بیداری ما حاضر است، حال آنکه تجربهٔ عرفانی، جز برای جانهایی برگزیده، پدیده‌ای نادر است. تجربهٔ حسی، بویژه بینایی، بیش از آنی که احتمالاً بتوانیم به ضابطه درآوریم، زنده و روشن و پر از جزئیات و سرشار از آگاهی است؛ حال آنکه تجربهٔ عرفانی، در مقایسه، نحیف و مبهم است. این تفاوتها می‌توانند آدمی را به انکار این امر وادارند که تجربهٔ عرفانی مجرایی برای آگاهی دربارهٔ واقعیت عینی است.

قطعاً تفاوتهای مورد بحث موجب می‌شوند که تجربهٔ عرفانی به منزلهٔ منبعی برای آگاهی کارآیی بسیار کمی داشته است، اما این امر کاملاً فرق می‌کند با اینکه بگوییم تجربهٔ عرفانی، هرجا وجود دارد، هرگز تجربهٔ معتبری از خدا نیست یا بندرت هست، یا هیچ آگاهی‌ای دربارهٔ خدا در اختیار نمی‌گذارد. دربارهٔ توزیع محدود در میان مردم، مدافع می‌تواند خاطرنشان سازد که هیچ دلیل پیشینی وجود ندارد که تصور کنیم عمل شناختی‌ای که فقط بخشی از مردم درگیر آن‌اند کمتر محتمل است منبع حقیقت باشد تا عمل شناختی‌ای که همهٔ ما درگیر آنیم. اعمال قابل اعتماد بسیاری هست که فقط اقلیت کوچکی درگیر آن‌اند ــ مثلاً، تحقیق در

علوم طبیعی و چشیدن مزهٔ شراب. باید از تجربه بیاموزیم که کدام جنبه‌های جهان بر همه گشوده‌اند و کدام یک فقط بر افرادی گشوده‌اند که شرایط خاصی را واجدند. و مصادره بر مطلوب خواهد بود که گمان کنیم تجربه به ما می‌گوید هیچ وجهی از واقعیت در تجربهٔ عرفانی آشکار نمی‌شود. نکات مشابهی را می‌توان دربارهٔ دفعات وقوع کمتر و جزئیات کمتر داشتن تجربهٔ عرفانی بیان کرد. این امر نشان می‌دهد که تجربهٔ عرفانی آگاهی کمتری در اختیار می‌گذارد تا تجربهٔ حسی، اما نشان نمی‌دهد که هیچ آگاهی‌ای در اختیار نمی‌گذارد.

اتهام رایج دوم این است که عارف فقط دارد باورهای دینی پیشینی را به صورت تجربه‌ای تعبیر می‌کند که به لحاظ شناختی معمولی (شاید کاملاً عاطفی) است، نه آنکه مستقیماً به حقیقت متعالی آگاه باشد. در مجموع، فقط مسیحیان تجربه‌های ناظر به مسیح را گزارش می‌کنند، ناظر به ویشنو را فقط هندوان، و ناظر به نیروانا را فقط بودایی‌ها. با این حال، این اتهام یک زیاده ساده‌انگاریِ جدّی است. افراد بسیاری هستند که بر مبنای تجربه‌ای ادعایی از خدا تغییر کیش داده‌اند. در این موارد، صاحبان تجربه تصور نمی‌کنند که به آنچه از پیش انتظار داشته‌اند آگاه‌اند؛ کاملاً برعکس. مسلماً نمی‌توانیم آنچه را که به آن آگاه بوده‌ایم گزارش کنیم مگر با به کار بردن مفاهیمی که داریم (غیر از این است؟). اما این امر همان‌قدر در مورد ادراک عرفانی صادق است که در مورد ادراک حسی. وقتی من آنچه را که از پنجرهٔ قطار دیده‌ام گزارش می‌کنم، گنجینهٔ مفهومی‌ام را به کار می‌گیرم؛ می‌گویم خانه‌ها، درختها، یک رودخانه، و از این قبیل، را دیدم. ادراک حسی و ادراک عرفانی از این حیث متفاوت به نظر نمی‌رسند.

دلیل سومی برای جبهه‌گیری این تصور است که تجربهٔ عرفانی را می‌توان برحسب معیارهای کاملاً طبیعت‌گرایانه به نحو کافی تبیین کرد، و این واقعیت نشان می‌دهد که تجربهٔ عرفانی نباید تجربهٔ حقیقتی فراطبیعی را ایجاد کند (مک کی، ۱۹۸۲). این اصلی اساسی برای ادراک است که ما نمی‌توانیم موجودی را که نقش علّی با اهمیتی در تجربهٔ مربوطه ندارد، واقعاً ادراک کنیم. اگر درختِ آن طرف یک دیوار سنگی بلند نقشی در آگاهی کسب کردن تجربهٔ بصریِ حاضرِ من ایفا نمی‌کند، پس نمی‌توانم در حال دیدن آن درخت باشم. تجربهٔ من

هر طور که می‌خواهد باشد. ولی اگر علل یک تجربهٔ دینی کاملاً این‌جهانی باشد، پس خدا در ایجاد آن نقشی ایفا نمی‌کند. لذا من در آن تجربه واقعاً در حال ادراک خدا نیستم، هرچند چنین به نظر برسد.

مطالبی چند هست که مدافع می‌تواند مطرح کند. اول اینکه ادعای دایر بر تبیین علّی طبیعت‌گرایانهٔ کافی را می‌توان زیر سؤال برد. قطعاً چنین تبیینی در اختیار نداریم. حداکثر برنامه‌هایی پیشنهاد شده است ــ از جانب روانکاوی، روان‌شناسی اجتماعی و جانبهای دیگر ــ دربارهٔ صورت عامی که چنین تبیینی می‌تواند داشته باشد. دوم اینکه شرط علّی برای ادراک واقعی را می‌توان زیر سؤال برد، هرچند نه با مقبولیت زیاد. مؤثرترین دفاع به قرار ذیل است. توجهی به ادراک حسی نشان می‌دهد حتی آنجا که شیئی ادراک می‌شود لزومی ندارد در میانِ عللِ قریب تجربه باشد. علل بی‌واسطهٔ تجربهٔ حسی همه در درون مغز صاحب تجربه‌اند، که ادراک نمی‌شود. با ایفایِ نقش شیء مدرَک در انتهای مسیرِ علّیِ منجر به تجربه است که شرط علّی در ادراک حسی برآورده می‌شود. لذا، حتی اگر علل بی‌واسطهٔ تجربهٔ عرفانی همه طبیعی باشند، این امکان به جای خود باقی است که خدا در میان علل بعید تجربه نقش ایفا کند، و به چنین شیوه‌ای مدرَک محسوب شود. لذا تبیین طبیعت‌گرایانهٔ مبتنی بر علل قریب از تجربهٔ عرفانی تهدیدی برای اعتبار (گونه‌ای) ادراک عرفانی نیست.

چهارمین تفاوت مهم میان ادراک حسی و عرفانی این است که در مورد اول آزمونهای کارآمدی برای صحت وجود دارند ولی در مورد دوم نه. وقتی کسی ادعا می‌کند چیزی دیده است ــ مثلاً، هواپیمایی در بالای سر ــ روشهایی وجود دارند که می‌توانند دربارهٔ این ادعا حکمی قاطع فراهم آورند. می‌توانیم بررسیم که آیا ناظرانی با صلاحیتِ بایسته هواپیمایی دیده‌اند یا نه، و منابع مناسب را وارسیم تا دریابیم که آیا هیچ گزارشی از وجود هواپیما در آنجا در آن زمان ثبت شده است یا نه. ولی اموری از این قبیل در مورد ادراک عرفانی فراهم نیست. روشهای وارسی‌ای وجود دارند که معمولاً در گروههای عرفانی تثبیت‌شده اعمال می‌شوند، از قبیل سازگار بودن با مجموعه عقاید دینی حاکم بر گروه، و قابلیت انتقال به مرحلهٔ بالاتر روحی و خلوص زندگی. اما این روشها نمی‌توانند نتایج مشابهی به

بار آورند. به علاوه، چیزی از قبیل وارسیِ ناظران دیگر که در مورد گزارشهای ادراکیِ حسی داریم، در میان نیست. اگر من ادعا کنم که دریافته‌ام خداوند مبقی وجود من است، ولی کس دیگری [در عین این] که آن شرطها را (در آن وقت یا هر زمان دیگری) برآورده ساخته باشد، از اینکه خداوند مبقی وجود اوست آگاه نباشد، شروطی وجود ندارد که مطابق آن شروط من این امر [یعنی ناآگاهی او] را دال بر خطای خود تلقی کنم. و استدلال منتقد آن است که این امر مدعای عارف دایر بر آگاه بودن به حقیقتی عینی را بی‌اعتبار می‌سازد. اگر مدعیات من دایر بر ادراک چیزی عینی را وفاق بین‌الاذهانی نتواند تأیید کند، هیچ منزلت و اعتباری ندارند (رو، ۱۹۸۲؛ مارتین، ۱۹۵۹).

بهترین پاسخ به این انتقاد آن است که منتقد را متهم کنیم به آنچه می‌توانیم «امپریالیسم معرفتی» بنامیم، که به طرز ناموجهی نتایج یک شیوهٔ شناخت را تابع لوازم شیوهٔ شناخت دیگر می‌کند. اعتراض این است که ادراک عرفانی نمی‌تواند مدعی باشد که صاحب خود را به تماس مؤثر با حقیقت عینی درمی‌آورد چون صاحب ادراک عرفانی نمی‌تواند به همان شیوهٔ ادراکات حسی این شأن و منزلت را تأیید و موجه کند. اما منابع متعددی برای باور وجود دارند که از این حیث کاملاً متفاوت با تجربهٔ حسی عمل می‌کنند. درون‌نگری (introspection)، یعنی آگاهی آدمی به احوال آگاهانهٔ خودش، را در نظر بگیرید. این گزارش مرا که احساس می‌کنم سبک و آسوده شده‌ام نمی‌توان با بررسی این امر تأیید کرد که آیا کس دیگری، که شرایط معین را برآورده می‌سازد، سبکی و آسودگی مرا احساس می‌کند یا نه. اما بی‌معنی است که به دلیل در دسترس نبودن چنین آزمونهایی منبعِ معرفت بودن درون‌نگری را رد کنیم. در ردّ ادراک عرفانی بر اساس این دلیل، منتقدان مرتکب (استعاره را عوض کنیم) شووینیسم معرفتی می‌شوند مگر آنکه بتوانند دلیلی قانع‌کننده عرضه دارند برای این تصور که معیارهای در دسترس برای ادراک حسی شرط ضروری برای هرگونه دستیابی تجربی به حقیقت عینی را ایجاد می‌کنند. انتقاد اول در این بخش هم کاشف از شووینیسم معرفتی است؛ انتقادی که پاسخ آن این بود که بپرسیم چرا باید تصور شود یک نحوهٔ تجربه که از جهات معین با تجربهٔ حسی متفاوت است، باید به احتمال کمتری منبع معرفت باشد.

نقص دیگر برخی انتقادات مذکور کاربرد معیاری دوگانه است، که بر اساس آن ادراک عرفانی به سبب ویژگی‌ای بی‌اعتبار تلقی می‌شود که در آن ویژگی با ادراک حسی مشترک است. دومین و سومین انتقاد مذکور کاشف از این مطلب‌اند. دیدیم که هر دو نحوهٔ ادراک برای گزارش آنچه ادراک می‌شود طرحهای مفهومی پیشین را به کار می‌برند، و هر دو جای مدرَک را در میان علل بعید نه قریب تجربه تعیین می‌کنند.

آخرین انتقاد به واقعیت تکثر دینی بازمی‌گردد، که احتمالاً به لحاظ معرفتی بااهمیت‌ترین تفاوت میان ادراک عرفانی و ادراک حسی است. انسانها در همهٔ زمانها و مکانها و در همهٔ فرهنگها کمابیش طرح مفهومی واحدی برای مشخص کردن مدرَکات حسی‌شان به کار می‌برند. میزان عدم توافق کامل موضوع مناقشه میان مردم‌شناسان و مورخان است، اما اشتراکات بوضوح بسیار بیشتر از اشتراکات در تجربهٔ عرفانی است. مفهوم حقیقت غایی در قلمرو کامل ادیان، گذشته و حال، بسیار متفاوت است، و باورهای آنها دربارهٔ این مفهوم حتی بسیار متفاوت‌تر. اگر خود را محدود به ادیان بزرگ جهان در دورهٔ معاصر کنیم، باز هم این مطلب صادق است. چون مفاهیم و باورهای ادیان مختلف همان مفاهیم و باورهایی هستند که مردم برای اظهار آنچه به تلقی خود در تجربهٔ عرفانی به آن آگاه‌اند به کارشان می‌گیرند، این اظهارات نیز متفاوت و اغلب با یکدیگر متناقض‌اند. ادیان «توحیدی» از قبیل یهودیت، مسیحیت و اسلام حقیقت متعالی را خالقی شخص‌وار می‌دانند که با ما وارد روابط شخصی می‌شود. آیین بودا و اشکالی از آیین هندو به حقیقت غایی با ملاکهای غیرشخص‌انگارانه‌تر می‌اندیشند و آن را وحدتی یکپارچه و نامتمایز که به معنای واقعی کلمه درباره‌اش چیزی نمی‌توان گفت، یا خلأ یا «عدم» می‌دانند. ادیان توحیدی همچنین دربارهٔ آنچه خدا در تاریخ انجام داده است، طرحهای او و آنچه از ما می‌خواهد اختلاف دارند. در مواجهه با این تنوع لاینحل، چگونه می‌توانیم گمان کنیم که تجربهٔ عرفانی مجرای حقیقت عینی است؟

مهم است که روشن باشد این مسئله متضمن چه هست و چه نیست. پیشتر خاطرنشان شد که عاقلانه نیست گمان کنیم ادراک عرفانی می‌تواند نظام کاملی از

باور دینی پدید آورد. لذا گزارشهای تجربی مسیحیان و مسلمانان می‌توانند با یکدیگر متناقض نباشند، هرچند میان دو مجموعهٔ کامل باور آنان تناقضاتی هست. اما حتی اگر گزارشهای تجربی تا اندازه‌ای معین متناقض باشند، ادراک عرفانی همچنان می‌تواند آگاهی واقعی به حقیقتی متعالی را ایجاد کند. دو نفر می‌توانند هر دو واقعاً چیزی را ادراک کنند حتی اگر دربارهٔ چگونه بودن آن توافق نداشته باشند. دو شاهد سانحهٔ اتومبیل ممکن است هر دو واقعاً سانحه را دیده باشند، هرچند گزارشهایشان از ماوقع از اساس متفاوت باشد. بر همین منوال، عارفانِ ادیانِ بسیار متفاوت ممکن است واقعاً حقیقت غاییِ واحدی را ادراک کنند، حتی اگر مدرَک در نظرشان کاملاً متفاوت جلوه کند.

با این‌همه، باید پذیرفت که ناسازگاری‌های لاینحل در گزارشهای ادراکی عرفانی برای این مدعا که ادراک عرفانی، اغلب، آگاهی‌ای واقعی به حقیقت متعالی است، قرینه‌ای منفی به حساب می‌آید، هرچند به دلایلی که السّاعه عرضه شد مشکل می‌توانند قرینه‌ای قاطع علیه این مدعا دانسته شوند. در این نقطه به نظر می‌رسد که میان عارف و منتقد موازنه‌ای برقرار باشد؛ موازنه‌ای که با دلایل قوی کافی برای به حقیقت نزدیکتر دانستن یکی از سنتهای دینی رقیب یا، برعکس، با دلایل قوی کافی برای بی‌بهره از حقیقت دانستن همهٔ ادیان در زمینهٔ جنبه‌های فراطبیعی واقعیت، به هم خواهد خورد.

کتابشناسی

❖ Alston, W. P. (1991) *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

(دفاعیه‌ای از این نظریه که تجربهٔ عرفانی منبعی است برای توجیه انواعی از باورهای دینی، نسبتاً تازه.)

—— (1993) *The Reliability of Sense Perception*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

(تحلیلی نقادانه از تلاشهایی که می‌خواهند نشان دهند ادراک حسی منبعی قابل اعتماد برای باور است).

❖ Beardsworth, T. (1977) *A Sense of Presence*, Oxford: Religious Experience Research Unit.

(مجموعه‌ای خوب از گزارش تجربه‌های ناظر به خدا.)

❖ Chisholm, R. M. (1977) *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice _ Hall, 2nd edn.

(بیانی فشرده از معرفت‌شناسی یکی از فیلسوفان پیشگام امریکا، دشوار.)

❖ James , *W.* (1902) *The Varieties of Religious Experience*, New York: Penguin, 1982.

[ویلیام جیمز، دین و روان، ترجمهٔ مهدی قائنی، چاپ اول ۱۳۴۳؛ ترجمهٔ فارسی بخشی از کتاب: ویلیام جیمز، «تجربهٔ دینی: اصل و منشأ دین است» در نقد و نظر، ش ۲۴ـ۲۳، پاییز و تابستان ۱۳۷۹، ص ۴۳ـ۲۵.]

(اثر کلاسیک در این موضوع. مثل همهٔ کارهای جیمز، بسیار خواندنی.)

❖ Mackie, J. (1982) *The Miracle of Theism*, Oxford: Clarendon Press.

(نقد دین خداباور، بالنسبه قابل فهم.)

❖ Martin, C. B. (1959) *Religious Belief*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

(بحثی غیرهمدلانه دربارهٔ بسیاری از جنبه‌های باور دینی، شامل مدعیات تجربهٔ دینی، نه چندان دشوار.)

❖ Poulain, A. (1950) *The Graces of Interior Prayer*, trans. L.Y. Smith and J.V. Bainvel, London: Routledge & Kegan Paul.

(اثری کلاسیک در الهیات عرفانی کاتولیک که موردی قوی برای اعتبار ادراک عرفانی عرضه می‌کند، بسیار خواندنی.)

❖ Rowe, W. L. (1982) "Religious Experience and the Principle of Credulity", *International Journal for Philosophy of Religion* 13 (2): 85-92.

(بالنسبه فنی.)

Swinburne, R. (1979) *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press.
(یک اثر کلاسیک معاصر، تقریباً دشوار.)

Wainwright, W. (1981) *Mysticism*, Brighton: Harvester Press.
(نوشته‌ای روشن.)

Yandell, K. E. (1993) *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge: Cambridge University Press.
(دفاعیه‌ای از این مدعا که تجربهٔ دینی شواهد و قراینی برای باور دینی به دست می‌دهد، دشوار.)

زبان دینی

ویلیام پی. آلستون / ترجمهٔ فاطمه مینایی

آنچه در زبان دینی برای فلسفه جاذبه دارد، فهم گزاره‌هایی است که ادعا می‌شود دربارهٔ خداست. آیا ممکن است این گزاره‌ها واقعاً همان چیزی باشند که به نظر می‌رسند ــ یعنی چنان که مدعی‌اند حقیقتی را دربارهٔ واقعیتی الهی بیان می‌کنند؟ چندین برهان در رد این ادعا هست. برجسته‌ترین این براهین ریشه در معیار تحقیق‌پذیری معنا دارد. طبق این معیار، هر سخن می‌تواند گزاره‌ای باشد از لحاظ عینی صادق یا کاذب اگر تحقیق صدق یا کذب آن به نحو تجربی میسر باشد. وانگهی، بر بسیاری از عقاید دینی نتایجی مترتب می‌شود که علی‌الاصول به نحو تجربی آزمون‌پذیر است، ولو نه به نحو قطعی.

کسی که درصدد ردّ این فکر باشد که گزاره‌های راجع به خدا همان‌اند که به نظر می‌رسند، این گزاره‌ها را می‌تواند بروز و ظهور احساسات و احوال تلقی کند، یا راهنماهایی برای سلوک در زندگانی. البته شکی نیست که گفتارهای دینی می‌توانند چنین کارکردهایی داشته باشند و در عین حال گزاره‌هایی اصیل دربارهٔ واقعیت هم باشند.

اگر شخص معتقد باشد که گزاره‌های اصیلِ صادق ـ یا ـ کاذبی دربارهٔ خدا وجود دارد، باز این مشکل در میان است که چگونه می‌توان این گزاره‌ها را فهمید. می‌توانیم توجهمان را معطوف کنیم به تعبیر و تفسیرِ محمولِ گزاره‌هایی از قبیل «آسمانها و زمین را ساخت» و «به موسی مأموریت داد تا بنی‌اسرائیل را از مصر بیرون ببرد». این موقعیت، دو ویژگی عمده دارد که مشکلی جدی پدید می‌آورد. اول آنکه الفاظی که در مورد خدا به کار می‌بریم، معنای خود را از کاربردشان در مورد مخلوقات بویژه انسانها می‌یابند. دوم آنکه خدا چنان به کلی با ما متفاوت است که به نظر می‌رسد این الفاظ نمی‌توانند در دو کاربرد معنای واحدی داشته باشند. در اینجا یک امکان این است که همهٔ این الفاظ وقتی در مورد خدا به کار رفته‌اند به نحو مجازی استعمال شده باشند، و واضح است که چنین امری اغلب رخ می‌دهد («پروردگار، شبان من است»).

اما آیا لفظی هست که به معنای واقعی کلمه، صدق آن در مورد خدا ممکن باشد؟ چنین امری ممکن است، اگر جنبه‌ای انتزاعی از معنای لفظی که برای مخلوقات به کار می‌رود، بتواند به معنای واقعی کلمه و عیناً در مورد خدا به کار برود. مثلاً اگر یک جنبه از معنای «می‌سازد» وقتی در مورد انسانها به کار می‌رود، این است که «موقعیتی [1] را به وسیلهٔ عمل ارادی پدید می‌آورد»، لفظ «می‌سازد» با این معنای خاص می‌تواند در مورد خدا به کار برود و صادق باشد.

۱. موضوع

عنوان این مقاله اسم بی‌مسمایی است. هیچ زبان خاصی برای دین در کار نیست («انگلیسی حرف می‌زنی یا فرانسوی یا دینی؟»)، دین هم محدود به هیچ نوع خاصی از زبانها نیست. اصطلاحی دقیقتر برای این عنوان شاید «استفاده‌های دینی از زبان» می‌بود. ما در اینجا تفاوت بسیاری می‌بینیم. دینداران به حمد و شکر و دعا و اعتراف و تعلیم و موعظه می‌پردازند. متون مقدس حاوی تأملاتی دربارهٔ عالم مادی، قصص، اسناد تاریخی، پیشگوییها، اوامر، فتاوی و قواعد حقوقی است. در کتب ادعیه، تراجم احوال و بحث در اصول عقاید و قواعدِ حیات معنوی و وصف تجربهٔ دینی هست. اما فیلسوفان دین توجه خود را به بخش بسیار محدودی از این همه، یعنی گزاره‌های راجع به خدا یا ــ کلی‌تر ــ گزاره‌های راجع به متعلق‌های تدین و پرستش معطوف می‌کنند.

این انتخاب چند دلیل دارد. اولاً جنبهٔ اعتقادی دین است که فلسفه بیشتر به آن نظر دارد و این امر تا حدی ناشی از تعصب شغلی است. فلسفه عمدتاً عهده‌دار بررسی نقادانهٔ باورها و فرضها و پیش‌فرضها در همهٔ حوزه‌ها شده است. وقتی تحقیق چرخش زبانی می‌یابد، به سمت صورت‌بندی‌های زبانیِ باورها می‌گراید. از آنجا که گزاره‌های راجع به خدا اصلی‌ترین گزاره‌ها در دین است، این گزاره‌ها توجه فیلسوفان را بیشتر به خود جلب می‌کند. ثانیاً نظام باور یک دین شالودهٔ هر چیز دیگر است. علت آنکه معتقدان به دین این طور عبادت می‌کنند، این طور دعا

---

۱. state of affair، یا همان Sachlage مصطلح ویتگنشتاین، در فارسی «وضع امور» و «وضعیت امور» گفته‌اند. ــ م.

می‌خوانند، این طور زندگی خود را به پیش می‌برند یا سعی می‌کنند به پیش ببرند، و این نگرشها را اتخاذ می‌کنند، اعتقادی است که به خدا دارند. اگر بخواهیم دینی را ارزیابی کنیم به ما توصیه می‌کنند که نظام باور آن دین را ارزیابی کنیم چون محاسن و معایب آن، لوازمی برای موقعیت کل آن دین در ارزیابی دارد.

فیلسوفان پرسشهایی با درجات مختلف عمومیت دربارهٔ گزاره‌های دینی مطرح کرده‌اند. بعضی، مشکلات فهم را پیش کشیده‌اند. اعتقاد مسیحیان به تثلیث (خدا سه شخص در یک جوهر است) و سرشت دوگانهٔ مسیح (سرشت الهی و سرشت بشری یک شخص)، عقیدهٔ بوداییان به نیروانا به عنوان تحقق نهایی انسان (عدم محض است یا جنبهٔ ایجابی دارد؟)، و عقیده هندوان به برهمن (وحدت مطلق یکپارچه‌ای که سراسر واقعیت را می‌سازد)، مصادیق مشهور این مسئله‌اند. اما فیلسوفان به پرسشهای کلی‌تری هم پرداخته‌اند از این قبیل که چگونه باید گزاره‌های دینی را فهمید. این پژوهش سنتاً متمرکز بر این مسئله بوده که چگونه باید محمولهایی را که دربارهٔ خدا به کار رفته‌اند فهمید؛ محمولهایی مثل «آسمانها و زمین را ساخت» و «پنهانترین اسرار قلوب شما را می‌داند». چرا که درک ما از موضوع ــ یعنی «خدا» ــ قاعدتاً نتیجهٔ بعضی محمولهاست. این درست که اشاره به خدا دست‌کم تا حدی بر اساس تجربهٔ خداست (آلستون، ۱۹۸۹، فصل ۵)، ولی دست‌کم تا حدی بر اساس این هم هست که چه محمولهایی را دربارهٔ خدا به کار می‌بریم. بنابراین، اساسی‌ترین موضوع در اینجا نحوهٔ فهم محمولهاست از آن حیث که دربارهٔ خدا به کار رفته‌اند.

عموماً این طور فرض شده است که ظاهری‌ترین گزاره‌ها دربارهٔ خدا واقعاً چنین شأنی دارند [و همان معنای ظاهری آنها در مورد خدا صادق است]، و این گزاره‌ها به کار رفته‌اند تا دعوی صدق دربارهٔ واقعیتی داشته باشند که از ما و عقاید ما و رهیافتهای ما و طرحهای مفهومی ما مستقل است. اما در قرن بیستم غالباً در این فرض تردید شده است. بنابراین پیش از آنکه سروقت مسائل مرتبط با فهم محمولهای کلامی برویم، دلایلی را که برای ردّ اعتبار گزاره‌های دینی عرضه شده است بررسی می‌کنیم، به علاوهٔ تعابیر بدیل برای اقوالی از آن دست که مطرح کردیم.

۲. دلایل انکار اینکه گزاره‌هایی اصیل دربارهٔ خدا وجود دارد

این دلایل را می‌توان تحت سه عنوان طبقه‌بندی کرد: **مابعدالطبیعی** ــ اگر آنها را گزاره‌هایی که صادق یا کاذب‌اند تلقی کنیم، همه کاذب‌اند؛ **شناخت‌شناسانه** ــ هیچ شیوهٔ راهگشایی برای تعیین ارزش صدق آنها نداریم؛ **معناشناسانه** ــ به دلیل همین نقد شناخت‌شناسانه، جملاتی که صفات خدا را بیان می‌کنند، فاقد شرایط لازم برای داشتن آن نوع معنا (معنای ناظر به واقع) هستند که آنها را درخور آن می‌کند که برای ساختن گزاره‌هایی که صادق یا کاذب‌اند، به کار بروند.

ادعای مابعدالطبیعیِ [انکار گزاره‌های راجع به خدا] مبتنی بر مابعدالطبیعه‌ای طبیعت‌مدارانه یا مادی‌گرایانه است که واقعیت را محدود و منحصر به امور «طبیعی» فرض می‌کند، یعنی محدود به جهان مادی واقع در مکان و زمان. از آنجا که این [فرض] هیچ جایی برای خدا ــ خدایی که معمولاً در دین تصور می‌کنند ــ باقی نمی‌گذارد، همهٔ گزاره‌هایی که مدعی باشند به چنین موجودی اشاره دارند، [طبق این فرض] کاذب‌اند.

بدون شک این معنا کاملاً سازگار است با اینکه آنچه را علی‌الظاهر گزارهٔ دینی است، دارای چنین شأنی تلقی کنیم؛ چرا که در این صورت گزاره‌های دینی جملگی کاذب‌اند. اما اگر کسی در عین پذیرفتن طبیعت‌مداری باز مایل باشد به چیزی شبیه دین سنتی بچسبد، تنها شق ممکن این است که از سخنان دینی تفسیری غیرمتعارف بکند.

این نوع تفکر نمی‌تواند بهتر از مابعدالطبیعهٔ طبیعت‌مدارانه‌ای باشد که بر آن استوار است. مادی‌گرایان می‌توانند به اعتبار اعتقاد به این نظریه که همه‌چیز در جهانِ مکانی ـ زمانی سرشتی کاملاً مادی دارد، مدعی حمایت از پیشرفتهای علم جدید بشوند، اما چندان مسلّم نیست که دلیل مهمی برای انکار واقعیاتی کاملاً متفاوت، مثل خدا آن طور که نوعاً تصور می‌شود، داشته باشند.

دلیل شناخت‌شناسانه این است که برای فرضِ صادق بودن گزاره‌های دینی مبانی کافی نداریم. صحت این سخن مسئلهٔ بسیار پیچیده‌ای است که در جای دیگری به آن پرداخته شده است (مقالات «دین و معرفت‌شناسی» و «تجربهٔ دینی» در همین مجموعه). اما حتی اگر این طور باشد، فقط لازم می‌آید که این گزاره‌ها

ضرورتاً بر مبنای ایمان پذیرفته شود. کسی که این امر را ناخوشایند بیابد، انگیزهٔ دیگری می‌یابد برای اعتقاد به اینکه گزاره‌های ظاهری دینی آن چیزی نیستند که به نظر می‌آیند.

رویکرد معناشناختی، از ادعای شناخت‌شناسانه‌ای مثل ادعای پیش‌گفته، نتیجه‌ای افراطی‌تر بیرون می‌کشد. اصلی که این استدلال بر آن استوار است، معیار تحقیق‌پذیری معناداری است. طبق این اصل، جمله دارای معنای ناظر به واقع است (نوعی از معنا که آن را برای اینکه گزاره‌ای با ارزش صدق بسازد، قابل استفاده می‌کند) فقط اگر تحقیق آن یا ابطال آن علی‌الاصل به نحو تجربی و بر اساس مشاهدات، ممکن باشد. سخن این است که گزاره‌های ادعایی دربارهٔ خدا در این آزمون رد می‌شوند و به همین دلیل گزاره‌هایی اصیل دربارهٔ واقعیت نیستند. آنتونی فلو[1] (۱۹۵۵) در عبارتی مشهور این سؤال بلاغی را مطرح کرد که «چه چیزی باید رخ دهد یا رخ داده باشد که دلیلی علیه رحمت خدا یا وجود خدا برای تو به وجود آورد؟» پاسخ مقدر این است که هیچ چیز مناسبِ این منظور نیست و ــ بر همین منوال ــ هیچ چیز اصلاً به حدِ دلیل بودن نمی‌رسد. گزاره‌هایی که می‌گویند راجع به خداست، فقط گزاره‌های ادعایی است چون قابل آزمون تجربی نیست.

علیه اصالت گزاره‌های راجع به خدا بیشتر بر همین استدلال تأکید شده است. باز هم باید گفت که این استدلال نمی‌تواند قویتر از اصلی باشد که بر آن استوار است؛ از خودِ معیارِ تحقیق‌پذیری بارها نقدهای تند شده است (پلانتینگا، ۱۹۶۷). اما در هر صورت آیا واقعاً گزاره‌های راجع به خدا این شرط را برآورده می‌کنند؟ این به خیلی چیزها بستگی دارد. اولاً بستگی دارد به آنچه «مشاهده» یا «دادهٔ تجربی» محسوب می‌شود؛ فرق اینکه تجربهٔ معنوی را بتوان «مشاهده» دانست یا نتوان، زیاد است. ثانیاً بستگی دارد به کارآیی ادلهٔ وجود خدا ــ مثل برهان غایت‌شناختی ــ که مبتنی بر وجوه مشاهده‌شدنی جهان‌اند. از طرف دیگر بسیاری از متفکران مصائب عظیمی را که ناحق بودنش آشکار است، دلیلی تجربی علیه

1. Anthony Flew

وجود خدا می‌دانند. ثالثاً بستگی دارد به جزئیات نظام باور دینی خاصی که مورد بحث است. بسیاری از این نظامها مستلزم پیشگویی‌های کاملاً مستقیم است دربارهٔ کارهایی که خدایان در شرایط معین انجام می‌دهند، وقتی این افعال الهی خود را در تغییرات محسوس مشاهده‌پذیر نمایان می‌سازند. در بسیاری از ادیان ابتدایی باور بر این بوده است که خدایان سبب ریزش باران یا پیروزی در جنگ می‌شوند اگر طی مناسک معینی به آنان تقرب حاصل شود. در سنت یهودی ـ مسیحی معتقد بوده‌اند که خدا کاری خواهد کرد که کلیسا یا انسانهای برگزیده سرانجام بر روی زمین پیروز شوند، و اینکه دعا ــ اگر با خلوص نیت و صحت شرایط به جا آورده شود ــ مؤثر خواهد بود. حقیقت این است که چنین پیشگویی‌هایی با قید و شرطهای بسیار سختی همراه است. نمی‌توانیم بگوییم چه وقت کلیسا پیروز خواهد شد یا چه زمانی دومین رستاخیز مسیح سرآغازِ دورانی تازه خواهد شد. همین طور یافتن اطمینان دربارهٔ اینکه فرد با خلوص نیت دعا کرده، غیرممکن است. لذا بندرت می‌توان آزمون تجربی قاطعی برای باورهای دینی یافت. (اما اغلب تلقی این است که این امر در مورد علم هم صادق است.) به هر تقدیر، به این مسئله که آیا باور راجع به خدا تا حدی قابل آزمون تجربی است، به هیچ وجه نمی‌توان راحت پاسخ داد.

۳. تفسیرهای غیرِاخباری ازگزاره‌های الهیات

اگر کسی بجد معتقد باشد که سخن گفتن از خدا می‌تواند با معنا باشد فقط اگر پای گزاره‌هایی را که قابل ارزیابی برحسب صدق و کذب‌اند به میان نکشد، در این صورت چند شق ممکن است که دو تا از آنها را در اینجا ذکر می‌کنیم:

تجلی‌انگاری (expressivism) ـ **ابزارانگاری** (instrumentalism). این نظیری است برای «نگرش غیرشناختی» (noncognitivism) یا «عاطفی‌انگاری» (emotivism) در علم اخلاق؛ نگرشی که از دلبستگی به تحقیق‌پذیری هم ناشی می‌شود، و گفته‌های اخلاقی را بروز و تجلی حالات و هیجانات تلقی می‌کند نه گزاره‌هایی در بیان امر واقع. یک نوعِ کلاسیکِ اِعمال این نگرش در دین، در کار

سانتایانا[1] (۱۹۰۵)یافت می‌شود. به نظر او دو مؤلفه برای آموزهٔ دینی، یا «اسطوره» وجود دارد.

الف) نوعی ارزش‌گذاری که ب) به صورت تصویر یا حکایت متجلی می‌شود. بر این اساس، اسطورهٔ مسیحی تجسد خدا در عیسی مسیح و مرگ او بر صلیب به کفارهٔ گناهان ما انسانها را می‌توان تجلی ارزش اخلاقیِ ازخودگذشتگی شمرد. این، جنبه‌ای از موضع سانتایاناست، که به تجلی عواطف مربوط می‌شود، اما سانتایانا اسطوره‌های دینی را هدایت نفوس، و پاسخهای ما به عالم هم می‌شمرد. به این جنبه از موضوع با اصطلاح «ابزارانگاری» اشاره می‌شود که از فلسفهٔ علم گرفته شده است. کارکردی که باورهای دینی به سبب آن «ابزاری»اند، به خلاف علم، پیشگویی نیست بلکه «راهنمایی در زندگی» است (برایت‌ویت[2]، ۱۹۵۵).

نمادانگاری. چهرهٔ اصلی در اینجا پل تیلیش[3] است که به نظر او [اصلاً] پرسش از اینکه آیا تعالیم دینی دربارهٔ خدا صادق‌اند یا کاذب، مبتنی بر تصوری اشتباه است. از آنجا که خدا (خدای حقیقی، صرف‌الوجود) ورای هر نوع مفهوم‌پردازی است (۱۹۵۳، ۲۶۵ـ۲۶۴)، جستجوی هر گونه مطابقت میان آنچه ما دربارهٔ خدا می‌گوییم و خود خدا، بی‌فایده است. در عوض، عالم مقال ما دربارهٔ خدا، از نمادهایی از خدا ساخته شده که با «مشارکت» در قدرت و وجود او به واقعیت وی «اشاره می‌کنند».

نه فقط آنچه عموماً نماد شناخته می‌شود ــ گوسفند و آب و شبان و غیره ــ باید به این نحو تفسیر شود، بلکه هر امر عینی یا قابل مفهومی شدن، یک نماد است، از جمله مسیح و اب و روح‌القدس. سخن گفتن از اب راه مناسب نمادین ساختنِ صرف‌الوجود است چون ابوّت یکی از «مواضع» در عالم است که در آنجا ما «در چنگ» قدرت وجودیم. اما هیچ نوع مطابقت دقیق گفته‌های دینی ما با الوهیت عملی نیست.

باید خاطرنشان کرد که ولو گزاره‌های دینیِ ظاهراً ناظر به واقع، حقیقتاً چنین

1. Santayana 2. Braithwaite 3. P. Tillich

شأنی داشته باشند، در نقش بیانی ـ ابزاری و نمادی هم می‌توانند کارکرد داشته باشند.

۴. محمولهای الهیات

در بحث از مسئلهٔ چگونگی فهم محمولهای به کار رفته در مورد خدا مفروض خواهیم گرفت که استدلالهای بخش دو بر ضد اصالت گزاره‌های راجع به خدا استدلالهای محکمی نیستند و چنین گزاره‌هایی را باید همان‌طور که به نظر می‌رسند فهمید. هر گزاره‌ای از این دست را می‌توان این طور لحاظ کرد که محمول معینی را در مورد خدا به کار می‌برد، مثلاً:

۱. آسمان و زمین را ایجاد کرد؛
۲. در عیسی ناصری متجسد شد؛
۳. قدیر (خیر محض و محب و حکیم و علیم) است؛
۴. گناهان کسانی را که توبه می‌کنند و به سویش بازمی‌گردند، می‌آمرزد؛
۵. به من گفته که نگران امور جزئی نباشم؛
۶. می‌خواهد که همهٔ انسانها رستگار شوند؛

ما می‌توانیم این فهرست را به طور تقریبی تقسیم کنیم به صفات (۳) و افعال (۱ و ۲ و ۴ و ۵) و شئون روانی ارادی (۶). صفات را می‌توان مشتق از دسته‌های دیگر دانست و آنها را ویژگیهایی تلقی کرد که خدا را برای افعال (محب، قدیر) یا شئون روانی (علیم، حکیم) آماده می‌کند. در مباحث این عنوان، تمایل بیشتر به این سمت بوده که به صفات عطف توجه شود، شاید چون صفات را می‌شود موجزتر بیان کرد؛ اما این امر ممکن است موجب انحراف از موضوع شود.

چرا باید در اینجا مشکل خاصی در میان باشد؟ ما می‌دانیم اینکه کسی چیزی را بگوید یا بداند یا کسی را تسلی بدهد و غیره، به چه معناست. آیا همین‌ها را در چنین مواردی دربارهٔ خدا نمی‌گوییم؟

در اینجا مشکلی هست چون اولاً همان‌طور که آخرین بند مقاله نشان می‌دهد، ما الفاظ (مفاهیم) خود را برای سخن گفتن (فکر کردن) دربارهٔ خدا، از سخن و تفکر خود دربارهٔ مخلوقات ــ بخصوص انسانها ــ به دست می‌آوریم، و ثانیاً خدا

چنان با انسانها متفاوت است که استفاده از این الفاظ مسئله‌ساز می‌شود.

در خصوص نکتهٔ اول، آیا صرفاً اتفاقی است که همهٔ الفاظی که برای تصریح بر صفات و افعال و شئون روانی خدا به کار می‌بریم، الفاظی است که در مورد انسانها هم به کار می‌بریم، یا دلیل محکمی برای این امر وجود دارد؟ شق دوم را ملاحظات ذیل تقویت می‌کند. ما از لحاظ شناخت نوعی دسترسی به یکدیگر داریم که وضع زبانی مشترک برای سخن گفتن دربارهٔ ما را ممکن می‌کند. ولی برای ایجاد زبانی مستقل به منظور سخن گفتن از خدا چنین امکانی نداریم. برای تقریب به ذهن مثالی می‌زنیم. والدین می‌دانند چه وقت فرزندشان درک می‌کند که شخص دیگری سخن می‌گوید یا کسی را در آغوش می‌گیرد یا کسی را سرزنش می‌کند، و این امر این امکان را فراهم می‌کند که کودک با معانی عام و مشترک آن اصطلاحات وقتی در مورد انسانها به کار می‌روند، آشنا شود. ولی، در مورد خدا چیزی شبیه این نداریم. حتی اگر کودک بتواند از مخاطب قرار داده شدن یا بخشیده شدن یا تسلی یافتن به وسیلهٔ خدا آگاه باشد، والدین نمی‌توانند بگویند که کودک چه وقت از این امر آگاه است مگر اینکه کودک به والدین بگوید، که این هم مستلزم آن است که کودک اِز قبل آموخته باشد که چگونه الفاظ را در مورد خدا به کار ببرد.

نکتهٔ دوم این است که به علت وجوه تفاوت خدا با مخلوقات، کلاً ممکن نیست که الفاظ مربوط به مخلوقات دربارهٔ خدا دقیقاً به یک معنایِ واحد به کار برود. در این باره که این وجوه تفاوت دقیقاً چیست، هیچ اجماعی وجود ندارد، اما آنهایی که بیشتر نقل می‌شود اینهاست:

خدا در قدرت و علم و خیر نامحدود است؛ همگی ما در این صفات بسیار محدودیم. خدا کاملاً غیرمادی است؛ ما جسمانی‌ایم. خدا همه جا هست؛ ما سخت گرفتار موضع مکانی خودیم. مطابق انواعی از الهیات، خدا از شأنِ وجودیِ غیرزمانی بهره‌مند است، یعنی از مالکیتِ همیشگی و کَامل حیاتی محدود ناشدنی؛ ولی زندگی ما انسانها به نوبت است، لحظه‌ای در زمان.

این تفاوتها بالنسبه به وجود خدا یا افعال مختلف وی به عقیدهٔ ما، لوازمی در بر دارد. علم خدا بسیار متفاوت با علم بشر است. این علم به وسیلهٔ استنباط از قضاوتهای قوهٔ مُدرکه ساخته نشده است. خدا هیچ عضو حسی ندارد، و هیچ

نیازی به استنتاج بعضی حقایق از حقایق دیگر ندارد. او همه چیز را بی‌واسطه می‌داند. از آنجا که خدا غیرمادی است، فعل مشهود الهی امری است اساساً متفاوت با فعل مشهود بشری. تنها چیزی که می‌توانیم مستقیماً بر آن اثر بگذاریم، تغییر در بدنمان است؛ ما فقط با حرکت دادن بدنمان به طریقی مشخص موجب تغییر در عالم خارج می‌شویم. اما خدا ــ که جسمی ندارد ــ بدون واسطه در عالم تغییر ایجاد می‌کند. دست آخر اینکه اگر شأن وجودی خدا غیرزمانی باشد، تصویر باز هم متفاوت‌تر خواهد بود. عملاً هر جنبه از افعال ما عمیقاً زمانمند است. ما با توالی زمانی اطلاعات کسب می‌کنیم، می‌اندیشیم، تأمل می‌کنیم و عمل می‌کنیم.

از این نکات روشن می‌شود که محمولها را نمی‌توان به نحو صادقی در مورد خدا به همان معنا به کار برد که دربارهٔ مخلوقات به کار می‌روند. آنها را نمی‌توان دربارهٔ خدا و مخلوقات به تواطؤ استعمال کرد. اما این نتیجه، چندین شق ممکن را از قلم می‌اندازد. محمولها را می‌توان به نحو استعاری دربارهٔ خدا به کار برد، که در گفتمان دینی بسیار عمومیت دارد. وقتی می‌گوییم «دستهای او سرزمین خشک را مهیا کرد» یا «پروردگار صخرهٔ من است و قلعهٔ من»، معلوم است که کلمات ایرانیک به صورت استعاری به کار رفته‌اند. نمی‌توانیم گمان کنیم که خدا واقعاً دست دارد یا صخره است. حتی بعضی مردم، کلِ ــ یا تقریباً کلِ ــ الهیات را استعاری تلقی می‌کنند (مک‌فاگ[1]، ۱۹۸۲). اما بیشترِ اهل الهیات مسلّم گرفته‌اند که ما می‌توانیم گزاره‌هایی دربارهٔ خدا بگوییم که دقیقاً صادق‌اند و قدرت ما بر این امر برای اصول عقاید اهمیت دارد.

این فرض آنها را به جستجوی بدیلهای دیگر کشانده است. یک خط‌مشی عمومی همان است که سنتاً توماس اخذ کرده و شاگردانش به طرق گوناگون آن را بسط داده‌اند. به نظر توماس (بعضی) الفاظ مربوط به مخلوقات دربارهٔ خدا به نحو تمثیلی به کار رفته است. بین معنای این الفاظ در الهیات و در مورد مخلوقات شباهتی مهم وجود دارد. به نظر او تواطؤی ولو نسبی میان مثلاً «دانستن» در مورد خدا و انسانها وجود ندارد، حتی اگر بین معانی آنها آن‌قدر شباهت باشد که به ما امکان

1. McFague

بدهد وقتی گفته می‌شود خدا چیزی را می‌داند، آنچه را دربارهٔ خدا گفته شده بفهمیم. اینکه توماس تواطؤ را حتی به صورت نسبی هم نمی‌پذیرد، ناشی از اعتقاد او به تفاوتِ اساسیِ خدا با انسان است، یعنی اینکه خدا مطلقاً بسیط است. میان «وجوه» وجود الهی هیچ تفاوتی از هیچ نوعی وجود ندارد. خداوند عین افعال و صفات خود است، پس الفاظی که در مورد خدا به کار می‌رود نمی‌تواند حتی تا حدودی همان معنایی را داشته باشد که وقتی در مورد مخلوقات به کار می‌رود، دارد.

به رغم توماس، راهی وجود دارد که در آن ــ برای بعضی الفاظ ــ ممکن است نوعی تداخل نسبی معنا در کاربردهای الهی و بشری وجود داشته باشد. نکتهٔ اساسی در اینجا این است که معنای یک لفظ اغلب شامل وجوه انتزاعی‌تر، کلی‌تر و وجوه عینی‌تر، جزئی‌تر است. لفظ ممکن است معنای انتزاعی‌تر خود را ــ اگر نه معنای عینی‌تر خود را ــ از یک کاربرد به کاربرد دیگر منتقل کند. این امر این امکان را فراهم می‌آورد که جزء انتزاعی‌ترِ مفهومِ «دانستن» در مورد خدا و انسانها مشترک باشد، ولو اینکه طریق درک این معنا (و نیز معنای عینی‌تر لفظ) در دو مورد متفاوت باشد. یک لفظِ دال بر عمل، مثلاً «می‌سازد»، را در نظر بگیرید. معقول می‌نماید که فرض کنیم معنای کاملاً عینی این لفظ ــ مثل وقتی که در مورد انسانها به کار می‌رود در چنین جمله‌ای که «جان یک جاکتابی ساخت» ــ متضمن «تغییر مادّه‌ای از قبل موجود» و «انجام این کار با حرکت دادن بدنش به شیوهٔ معین» است. در این صورت، کل آن معنا به «خدا عالم را ساخت» منتقل نمی‌شود اگر مفروض بگیریم که مراد ما از این سخن، خلق از عدم و غیرمادی انگاشتن خداست. اما یک جزء انتزاعی‌تر معنا هم می‌تواند وجود داشته باشد که مثلاً به این صورت منتقل شده است: «این کار را با یک یا چند عمل ارادی که یک وضعیت امور خاص، آن را پیدا می‌کند، به انجام می‌رساند». به این معنا، بعضی جنبه‌های معانیِ مربوط به مخلوقاتِ بعضی الفاظ را می‌توان عیناً برای ساختن گزاره‌هایی دربارهٔ خدا به کار برد که احتمال صدق دارند.

کتابشناسی

✤ Alston, W. P. (1989) *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology,* Ithaca, NY: Cornell University Press.

(بحث فلسفی در ذات خدا و گفتار ما دربارهٔ خدا.)

✤ Aquinas, T. (1259-65) *Summa contra gentiles,* trans. V. J. Bourde, Garden City, N. Y: Doubleday, 1956, I, ch. 29-36.

(بنگرید به مورد بعدی.)

—— (1266-73) *Summa Theologiae*, London: Eyre & Spottiswoode, 60 vols, 1964, Ia, q.13.

(این اثر و اثر قبلی، بیان کلاسیک این دیدگاه را به دست می‌دهند که اصطلاحات به کار رفته دربارهٔ خدا، یک وجه معنای تشبیهی دارند.)

✤ Barbour, I. G. (1974) *Myths, Models , and Paradigms,* New York: Harper & Row.

(اعتقاد دینی مبتنی بر الگوها، بسیار خواندنی.)

✤ Braithwaite, R. B. (1955) *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief,* Cambridge: Cambridge University Press.

(تفسیری از عقاید مذهبی برحسب روایاتی که به سبب نکات اخلاقی‌شان گفته شده‌اند. تحت تأثیر معیار تحقیق‌پذیری در معناداری.)

Crombie, I. M. (1957) "The Possibility of Theological Statements", in B. Mitchell (ed.) *Faith and Logic*, London: Allen & Unwin.

(برداشتی غنی و پیچیده از فهم گفتار دربارهٔ خدا.)

✤ Flew, A. (1955) "Theology and Falsification", in A. Flew and A. MacIntyre (eds.) *New Essays in Philosophical Thelolgy,* London: SCM. Press.

(کاربرد کلاسیک معیار تحقیق‌پذیری در گفتمان دینی.)

✤ McFague, S. (1982) *Metaphorical Theology,* Philadelphia, PA: Fortress Press.

(ارائه‌ای جذاب.)

✤ Plantinga, A. (1967) *God and Other Minds,* Ithaca, NY: Cornell University Press.

(اثر کلاسیک فلسفهٔ دین، نو.)

✤ Santayana, G. (1905) *Reason in Religion,* New York: Charles Scribner's Sons.

(بیانی قدیمی از غیرواقعی دانستن گفتار دینی.)

❖ Tillich, P. (1953) *Systematic Theology,* Vol.1, London: Nisbet & Co.

[پل تیلیخ، الهیات سیستماتیک، ترجمهٔ حسین نوروزی، تهران، حکمت، ۱۳۸۱.]

(دیدگاه خود دربارهٔ نمادین بودن گفتمان الهیات را عرضه می‌کند.) نیز بنگرید به:

____ "Theology and Symbolism", in F. E. Johnson (ed.) *Religious Symbolism,* New York: Harper & Bros.

(و)

"Religious Symbols and Our Knowledge of Gods", *Christian Scholar* 38 (3): 189-97.

(هر دو منتشره به سال ۱۹۵۵.)

پدیدارشناسی دین

مرولد وستفال / ترجمهٔ لیلا هوشنگی

پدیدارشناسی دین رویکردی توصیفی به فلسفهٔ دین است. در آن به جای بحث از صادق بودن یا نبودن برخی گزاره‌های دینی، این پرسش مطرح است که «دین چیست؟» پدیدارشناسی دین در پی آن است که فهم ما را از حیات دینی با این پرسش تعمیق بخشد: پدیده‌هایی که معمولاً دینی می‌انگاریم چه وجه مشترکی دارند (اگر اصلاً داشته باشند) که آنها را از هنر، اخلاق، جادو یا علم متمایز می‌کند. از آنجا که جستجوی وجه مشترک متضمن وجود تفاوت است و مجموعهٔ حیرت‌انگیزی از باورها و اعمال متنوع را آشکار می‌سازد، کنکاش در ذات و گوهر دین به نحوی کاملاً طبیعی به پرسشهایی گونه‌شناختی از این دست می‌انجامد که «روشن‌کننده‌ترین روشهای طبقه‌بندی تفاوتهای دینی کدام‌اند؟»

گاهی خواستِ عینیت شبه‌علمی (quasi-scientific objectivity)، محرک و انگیزهٔ پدیدارشناسی دین می‌شود. بنا به استدلال افرادی که چنین رویکردی دارند، اگر نتوانیم قاطعانه اسرار متافیزیکی حیات را حل کنیم، حداقل می‌توانیم دربارهٔ تفاسیری از جهان که معمولاً آنها را دینی می‌انگاریم توصیفی دور از تعصب و پیش‌داوری به دست دهیم. در دیگر مواقع، پدیدارشناسی دین جهت‌گیری «وجودی» (existential)تری دارد؛ خواه بحث و استدلالهای ما بتوانند مسائل راجع به شکل نهایی وجود را حل و فصل کنند یا نه، ما مجبوریم «نحوهٔ در ـ جهان ـ بودنِ» (being-in-the-world) خود را انتخاب کنیم؛ و اگر قرار است هوشیارانه تصمیم بگیریم که دیندار باشیم یا نه، لازم است تا حد ممکن برایمان روشن باشد که دیندار بودن یعنی چه ــ بی‌یقینیِ گریزناپذیر می‌تواند ایمان را مبدل به گونه‌ای تهوّر کند اما هر تهوّری لزوماً کور و بی‌دلیل نیست.

۱. «فلسفهٔ دین» توصیفی

به طور خاص، فلسفهٔ دین شیوه‌ای تجویزی (normative) است که در باب صدق باورهای دینی تعمق می‌کند. به این ترتیب، برای اثبات صدق مدعیات مختلف خداشناختی براهین وجود (و ذات) خدا عرضه می‌شود، درحالی‌که وجود شر به عنوان شاهدی علیه این گونه مدعیات عرضه می‌شود. هر دو طرف این بحث و استدلال می‌کوشند تا نشان دهند که استدلالهای طرف مقابل نتایجی را که مطرح می‌سازد به نحو قطعی به اثبات نمی‌رساند، و مباحثه اغلب از مسئلهٔ صدق به مسئلهٔ عقلانیت تبدیل می‌شود. اگر وجود خداوند را نتوان قاطعانه اثبات یا رد کرد، آیا باور به خدا معقول است؟ اما این نیز خود مسئله‌ای تجویزی است.

در مقابل، پدیدارشناسی دین پرسش در این باره را که آیا معیارهای صدق و عقلانیت ما را مکلّف یا مجاز یا ممنوع می‌سازند که به باورهای مختلف دینی قائل باشیم یا نه، در پرانتز می‌گذارد یا موقتاً به کناری می‌نهد. در عوض نقطهٔ عزیمت پدیدارشناسی دین، این واقعیت است که دین پدیده‌ای مشاهده‌پذیر در حیات آدمی است، و وظیفه پدیدارشناسی دین آن است که با دادن تحلیلی توصیفی از این جنبهٔ تجربهٔ آدمی در درک بهتر چیستیِ دین به ما کمک کند؛ از این حیث است که بسیار به فلسفهٔ علم و فلسفهٔ هنر شباهت می‌یابد، وظیفه اینها نه ستودنِ علم و هنر است نه زدودن آنها، بلکه موظف‌اند بصیرتی ژرفتر نسبت به ساختارها و کارکردهای این‌گونه فعالیتهای گستردهٔ آدمی به ما ببخشند. در هر سه مورد، وقتی پای تحلیل توصیفی به میان می‌آید، مشاهده‌پذیری پدیده‌ها تضمینی برای موافقت با آنها نیست.

پدیدارشناسی دین با طرح این پرسش که «دین چیست؟» موضوع بحثِ فلسفهٔ دین را به دو طریق بسط می‌دهد. اول اینکه، چون دین همان‌قدر که متکی به باور است متکی به عمل هم هست، این فرضیه را کنار می‌نهد که فلسفهٔ دین در وهلهٔ اول با جای دادنِ باور دینی در گونه‌ای معیار سلسله‌مراتبی برای اعمال معرفتی ــ ملهم از خط فارق افلاطون ــ سر و کار دارد. در عوض توجه آن معطوف است به دین به منزلهٔ بازی زبانی‌ای که شیوهٔ زیستی کاملاً مجرّب و یا گونه‌ای «در-جهان-بودن» است.

دوم اینکه پدیدارشناسی دین در ضمن جستجوی ماهیت، ذات مشترک، یا حداقل شباهتهای خانوادگی میان پدیده‌های بسیار متنوعی که معمولاً دینی انگاشته می‌شوند، به رویکردی چندفرهنگی نیاز دارد که معمولاً در فلسفهٔ دین تجویزی ــ که اغلب خود را به مباحث برخاسته از یگانه‌پرستی یهودی و مسیحی محدود می‌کند ــ یافت نمی‌شود. اطلاعات لازم برای تأمل فلسفی در این باره از آثار حوزهٔ مطالعات تطبیقی دین یا تاریخ ادیان به دست می‌آید، آثاری همچون شاخهٔ زرین[1] اثر فریزر یا الگوهایی در مطالعهٔ تطبیقی دین[2] اثر الیاده.

وقتی جستجو در ماهیت دین یا هستهٔ مشترک ادیان، با تفاوتهای متعدد و اغلب بارز در میان باورها و اعمال دینی مواجه می‌شود، وظیفه‌ای جدید مطرح می‌شود: گونه‌شناسی. اکنون به سؤال «دین چیست؟» این سؤال نیز ملحق می‌شود که کدام تفاوتهای میان پدیده‌های دینی بنیادین‌تر است، و کدام طبقه‌بندی‌ها روشن‌کننده‌تر؟ اغلب معلوم می‌شود که برای دستیابی به چنین اهدافی به جای سنتهایی به لحاظ تاریخی متمایز همچون یهودیت، مسیحیت، اسلام، دین هندو، آیین تائو و از این قبیل می‌توان مقوله‌هایی را قرار داد که این سنتها را میان‌بُر می‌زنند. از جملهٔ این مقوله‌هاست تمایزی که الیاده میان کیهان و تاریخ، جیمز میانِ تنها تولد (once-born) و تولد مجدد (twice-born) و برگسون میان ایستا / بسته و پویا / باز قائل شده‌اند.

۲. «پدیدارشناسی دین» علمی و وجودی

از دیدگاه تاریخی، پدیدارشناسی دین موضوعی متعلق به دورهٔ پس از کانت است و شاخه‌ای از آن [شاخهٔ علمی]، شخص کانت و هوسرل را استاد خود برمی‌شمارد. از دورهٔ کانت شکاکیتی نسبت به این گونه مباحث متافیزیکی پدید آمد که جهان واقعاً چگونه است، با عطف توجه به این نکته که هرگز نمی‌توانیم ساختارهای بنیادینِ تجربهٔ خویش دربارهٔ جهان را ابراز کنیم. اگر موضوع بحث را از ذاتی

1. *The Golden Bough* 2. *Patterns in Comparative Religion*

(نفس‌الامری) به پدیداری مبدل کنیم، می‌توانیم به هدفِ فلسفه‌ای علمی دست یابیم؛ علمی به این معنا که به ما شناختی عینی می‌بخشد. هوسرل با طرح صورتِ آرمانی از فلسفه به منزلهٔ علمی دقیق تلاش می‌کند این دقیقهٔ [فلسفهٔ] کانت را از غلتیدن به طبیعت‌گرایی یا اصالت روان‌شناسی حفظ کند. در عین حال، گزارشهای او از فراتر رفتن از رهیافت طبیعی از طریق حرکت از امر واقع به ذات و از طریق در پرانتز گذاشتن پرسشهای مربوط به واقعیت جهان به عنوان امری متمایز با شیوهٔ داده شدن جهان در تجربه (یعنی تعلیق) در پی بخشیدن دقت روشمندانه به وظایف توصیفی فلسفهٔ پست‌متافیزیکی است.

جهت‌گیری وجودی در پدیدارشناسی دین محرک و انگیزه‌ای کاملاً متفاوت دارد. این شاخه متضمن دو جنبهٔ هرمنوتیکی و وجودی مرتبط با پدیدارشناسی است که قصد دارد از تصور و برداشت هوسرل از فلسفهٔ علمیِ دقیق فاصله بگیرد؛ و در آن هایدگر و کی‌یرکه‌گور به عنوان استادان پدیدارشناسی دین جایگزین کانت و هوسرل گردند. نقد هرمنوتیکی که بر اساس آخرین تألیف هوسرل شکل گرفته است، در [آثار] هایدگر و گادامر کاملاً وضوح و روشنی می‌یابد. [بر اساس نقد هرمنوتیکی] تمامی شناختهای ما عبارت‌اند از تفاسیری که لازمهٔ امکان خودِ آنها استغراق ما در زبان و فرهنگ و تاریخ است، به گونه‌ای که آرمانِ شناختی کاملاً علمی [و] فارغ از همهٔ دیدگاهها و پیش‌فرض‌های جزئی، خیال و وهمی بیش نیست. هیچ نوع پدیدارشناسی نمی‌تواند حفظ عینیت‌گرایی علمی در زمینه‌ای فرامتافیزیکی را هدف خود قرار دهد.

پس هدف چه می‌تواند باشد؟ با توجه به این نکته است که کی‌یرکه‌گور می‌تواند پاسخی وجودی به دست دهد. نه تنها تأمل همیشه از بطن تقرر عینی و انضمامی وجود بشر ظهور می‌یابد، بلکه هدفِ تأمل روشن کردن شقوق ممکن (و محتملی) است که با آن مواجه می‌گردیم، از این رو می‌توانیم مسئولانه نحوهٔ زیست خود را برای زندگی خویش انتخاب کنیم، بویژه آنکه باید بدون [دخالت] ضمانتهایِ معرفتیِ دلخواه خود دست به انتخاب بزنیم.

پدیدارشناسی دین به منزلهٔ رویکردی توصیفی به فلسفهٔ دین، بسی بیش از بدیلی صرف برای روش تجویزی است. این رویکرد، حداقل به صورت تلویحی،

همواره نقدی بر این روش بوده است. این رویکرد در وجه علمی خود به بسط این حکم کانت می‌پردازد که عقل نظری نمی‌تواند تمام مباحث متافیزیکی را به عقل، در تمامی وجوهش، احاله دهد، و فلسفهٔ دین سنتی را مستغرق در تأمل و تفکری می‌انگارد که موجه و مجاز نیست زیرا که قطعی و محرز نیست. در حالی که وجه وجودیِ [پدیدارشناسی دین] اغلب بر این دیدگاه مبتنی است، نـقد آن ابـتدائاً از درک تمایزی آغاز می‌شود که پاسکال میان خدای فیلسوفان و خدای ابراهـیم و اسحاق و یعقوب قائل شد. بیم آن می‌رود که مباحث مربوط بـه الهـیات طـبیعی سریعاً به مباحث تشریفاتی نظری در حیطهٔ امور انتزاعی مبدل شود که ارتباطِ خود را هم با خدای زنده و هم با دلمشغولی‌های عینی و گزینه‌های گریزناپذیر [تقرر] وجودی افراد از دست بدهد.

هر دو نوع پدیدارشناسی بر نوعی جهل سقراطی صحه می‌نهند، به این معنا که منکر توانایی ما در دستیابی به یقینی نهایی در باب حقیقت غایی‌اند؛ و هر دو این پرسش سقراطی را که «دین چیست» در این بستر قرار داده‌اند. روش وجودی، در عین سهیم بودن در دغدغهٔ ذهنی سقراطی دربارهٔ اینکه نحوهٔ زندگی ما چگونه باید باشد، پرسش آفاقی «دین چیست» را به این پرسشِ انفسی تبدیل می‌کند: «دینی بودن چه معنایی دارد که آن را از غیردینی بودن متمایز می‌سازد؟»

این دو نوع پدیدارشناسی دین نمونه‌هایی آرمانی هستند. برخی توصیفاتِ مهم تجربهٔ دینی چندان هم به تأملی روشمندانه نمی‌پردازد؛ برخـی دیگـر بـر مـبنایِ خودفهمی‌های تاریخی و روان‌شناختی و جـامعه‌شناختی یـا حـتی ادبـی مـطرح شده‌اند؛ حتی برخی از توصیفات، با قصدی آشکـارا فـلسفی، طـرح خـود را بـه صورتهایی توصیف می‌کنند که دقیقاً قابل تطبیق بـر تـوصیفاتِ وجـوه عـلمی و وجودی نیست. اما این گرایشها را با درجات متنوعی که دارند مـی‌توان در پـهنهٔ وسیع آثاری درک کرد که تمامی آنها را می‌توان به عنوان سهیم و مددرسان در این طرح فلسفی قرائت کرد. ما توصیفات حیات دینی را متعلق به هر ژانر (نوع ادبی) که باشند به صورت پدیدارشناختی قرائت می‌کنیم: وقتی به جای امـور واقـع در جستجوی معانی (یا ذوات) باشیم؛ وقتی این معناها را زنده و به عنوان اموری که روی می‌دهند نه اموری که چیزی بر آنها عارض می‌شود لحاظ می‌کنیم و ـــ اگر به

سمت وجه وجودی حرکت کنیم ــ آن‌گاه که این معانی را گزینه‌های زنده و شقوق ممکن (و محتملی) برای وجود خویش می‌انگاریم.

۳. امر قدسی

پدیدارشناسی نوعی تجربه‌گرایی است که بیشتر متوجه انواع تجربه‌های ماست. اما این مانع نمی‌شود که جهان (یعنی متعلَّق تجربه) را به روشهایی متنوع موضوع بحث خود قرار ندهد. به همین سان، پدیدارشناسی دین ناگزیر نیست بر جنبهٔ انفسی دین (مثلاً ایمان) متمرکز باشد و از جنبهٔ آفاقی دین (مثلاً خدا) دوری گزیند. در واقع، گرایش آن، اگر گرایشی داشته باشد، به این بوده است که دقیقاً بر «متعلَّق» تجربهٔ دینی تمرکز یابد.

اما این امر خود به گونه‌ای مضاعف مسئله‌ساز است. اولاً مفهوم خدا یا خدایان با «متعلّق‌های» دینی همچون ذات بودا که هم وجود همهٔ چیزهاست و هم «آناتا»[1] یعنی نا-خود یا نا-جوهر است؛ یا با «مانا» و بسیاری لوازم پویایِ (دینامیک) آن نزد ملانزیایی‌ها، یا حتی با ارواحِ ادیان زنده‌انگار (آنیمیستی) تناسبی ندارد. ثانیاً حتی در زمینه‌هایی که آزادانه دربارهٔ خدا صحبت می‌شود، این ادعا شایع است که عالیترین تجربهٔ خدا یا برهمن یا ذات بودا و جز اینها فراتر از ساختار تجربهٔ فاعل-موضوع شناسایی است. از این رو هنگام سخن گفتن از «متعلَّق» دین باید آن را داخل گیومه نهاد.

اصطلاحات «قدسی» و «مقدس» نامهای عامی هستند که برای «متعلَّق» دین به کار می‌روند. روشهایی که در ایضاح این دو مفهوم به کار گرفته می‌شود، نخستین پاسخ به این پرسش را فراهم می‌آورند که «دین چیست؟» یا «وجه مشترکی که به واسطهٔ آن مجموعهٔ بسیار متنوعی از پدیده‌ها را دینی می‌نامیم چیست؟» دو تبیین ممتاز بر احتمالاتی تأکید ورزیده‌اند که هم بر وحدت و هم بر اختلاف ناظرند.

گراردوس وان در لیو[2] در اثر برجستهٔ خود دین، ذات و تجلی آن: مطالعه‌ای در پدیدارشناسی (۱۹۳۳) ساختاری سه‌گانه به دست می‌دهد: متعلَّق دین، فاعل

---

1. Anatta
2. Geerardus Van der Leeuw

شناسای دین، متعلَّق و فاعل شناسایی در عملی متقابل. متعلَّق دین که آن را امر قدسی می‌نامد، برتر از هر قدرتی است. اما این قدرت تنها یک نیرو نیست. وان در لیو بر دوردستی آن تأکید دارد. شخص هرچند مکرر با آن مواجه شود، هیچ گاه برای او عادی و مأنوس نمی‌شود، بلکه همچنان «دیگری» امری «به کلی استثنایی و بسیار مهیب» باقی می‌ماند. بنابراین مواجهه با امر قدسی با حیرت و خوف و بویژه هیبت همراه است.

وان در لیو تأکید می‌کند که این مفهوم و تصور از قدرتِ مقدس در صورتهای ابتدایی آن ــ که دینامیک و آنیمیستی است ــ فاقد دو مشخصه‌ای است که اغلب در ادیانِ تمدنهای «برتر» جهان، همراه این قدرت است. نخستین [مشخصه] نوعی اصل وحدت است که برحسب آن، تفکر دربارهٔ جهان به عنوان کیهانی نظام‌مند و یکپارچه ممکن می‌گردد. [مشخصهٔ] دوم، پیوندی اخلاقی میان قدرت و امری شبیه به عدالت است که «زمین را زیر پا محکم می‌کند» ([۱۹۳۳] ۱۹۶۳، (۱): ۳۱). بدین سان «قدرت مقدس»، به معنای عام آن «فقط دینامیک است و به هیچ وجه اخلاقی یا معنوی نیست» (همان، ص ۲۸).

نخستین پژوهش رودلف اوتو، ایدهٔ امر قدسی، این ادعای اخیر را به چالش می‌طلبد. او در پی شرحِ آنچه شلایرماخر احساس وابستگی مطلق می‌خواند، امر مقدس یا نومینوس[1] را این‌گونه تعریف می‌کند: سرّ مهیب و مجذوب‌کننده (mysterium tremendum et fascinans). هنگامی که امر مقدس را امری اسرارآمیز می‌خوانند، صریحاً بر امری در «متعلَّق» دین تأکید می‌شود که غیرعقلانی یا وصف‌ناپذیر است، به این معنا که ورای درک مفهومی ماست. آن را «سرّ مهیب» خواندن به معنای برجسته کردن هیبت امر مقدس است یعنی توانی که برای برانگیختن خوف و رعب دارد. این جنبهٔ امر قدسی است که «به کلی دیگر» لحاظ کردن آن را ممکن می‌کند. در نهایت، توصیف آن با صفت «مجذوب‌کننده» نشان‌دهندهٔ این است که آن را «منحصراً پرکشش و مجذوب‌کننده» یافته‌ایم ([۱۹۱۷] ۱۸۵۸: ۳۱). اگر قهر خداوند تعبیری از هیبت او باشد، رحمت خداوند

---

1. Numinous

تعبیری است از جنبهٔ مجذوب‌کنندهٔ امر مقدس. به طور طبیعی، در برابر امر مقدس دوگانه رفتار می‌کنیم، در عین حال که به سوی آن جذب می‌شویم، او ما را از خود می‌راند.

اما از نظر اوتو، این «متعلَّقِ» پیچیدهٔ تجربه تنها از مقولهٔ قدرت نیست بلکه از مقولهٔ ارزش نیز هست. در پیشگاه نومینوس، نه‌تنها محدودیتهای قدرت خویش را بلکه محدودیتهای ارزش (مندی یا قدر و منزلت) خود را نیز تجربه می‌کنیم. مفاهیم گناه و آلودگی که آشکار می‌گردند بسی متفاوت از مفهوم خطا و افسوس‌اند که از اخلاق نشئت می‌گیرند، درست همان‌گونه که تقدس را نمی‌توان به خیر [و نیکی] تقلیل داد؛ اما مقولات ارزشی دین ربطی وثیق با مقولات ارزشی اخلاقی دارند. اوتو، برخلاف وان در لیو، دو پرسش مهم را، که احتمالاً ارتباط متقابل دارند، پیش روی ما می‌نهد: آیا تنش دیالکتیکی موجود میان جاذبه و دافعه امری عمومی برای دین است، یا فقط برخی از انواع آن دارای این مشخصه‌اند؟ و دیگر اینکه آیا ارتباطی ذاتی میان دین و اخلاق وجود دارد، یا اینکه ارزش متعالی و یگانهٔ امر مقدس بیشتر اختصاصی است تا مشخصه‌ای عمومی برای دین؟

در رویکردی به پرسش اخیر، بر تمایز آشکار میان دین و سحر تصریح شده است. اگر امر قدسی از مقولهٔ قدرتِ غیر ارزشمدار (value-free) است، پس هیچ‌گونه موانع هنجاری را متضمن نیست تا آن را مبدل به وسیله‌ای برای اهداف بشری نسازد. فقط موانعی فنّی بر سر راه هست، و قدرت مقدس تقریباً با قدرت اتمی برابری می‌کند. آیا می‌توانیم شیوه‌هایی ایمن و مطمئن برای مهار این قدرت بیابیم؟ از نظر اوتّو که امر قدسی از مقولهٔ ارزش است، در اینجا باید گفت که دیگر با دین مواجه نیستیم بلکه سحر پیش روی ماست. در مقابل، از نظر وان در لیو، باید از دینِ ابزاری سخن گفت، این در حالی است که پدیده‌هایی را که عادتاً دینی می‌انگاریم، گاه دارای این ساختارِ وسیله ـ هدف‌اند که هیچ ارزشی جز اغراض ما آن را محدود نمی‌سازد.

کتابشناسی

❖ Bergson, H. -L. (1932) *Les Deux Sources de la morale et de la religion,* Paris: F. Alcan; trans. R. A. Audra & C. Brereton, *The Two Sources of Morality & Religion,* Garden City, NY: Doubleclay & Company, 1935.

[هانری برگسن، دو سرچشمهٔ اخلاق و دین، ترجمهٔ حسن حبیبی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۸.]
(این اثر گونه‌شناسی دوگانه است.)

❖ Eliade, M. (1949) *Le mythe de L'eternel retour: archétypes et répétition,* Paris: Gallimard; trans W. R. Trask, *The Myth of the Eternal Return*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1954.

[میرچا الیاده، اسطورهٔ بازگشت جاودانه: مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ، ترجمهٔ بهمن سرکاراتی، تبریز، نیما، ۱۳۵۶؛ چاپ مجدد آن: تهران، ۱۳۷۹.]

____ (1949) *Traité d'histoire des religions,* Paris: Payot; trans. R. Sheed, *Patterns in Comparative Religion*, New York: New American Library, 1958.

[میرچا الیاده، رساله در تاریخ ادیان، ترجمهٔ جلال ستاری، تهران، سروش، ۱۳۷۲.]
(این اثر گونه‌شناسی دوگانه است.)
(تحقیق موضوعیِ غنی‌ای دربارهٔ پدیده‌هایی بسیار متنوع.)

❖ Frazer, Sir J. G. (1922) *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion,* New York, Macmillan, abridged edn., 1960.

(منبعی دایرةالمعارفی در باب این موضوعات.)

❖ James, W. (1902) *The Varieties of Religious Experience,* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.

(پژوهشی ممتاز مشتمل برگونه‌شناسی دوگانه همراه با مطالعاتی دربارهٔ دگرآیینی و تقدس و عرفان.)

❖ Leeuw, G. Van der (1933) *Phänomenologie der Religions,* Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck); trans. J. E. Turner. *Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology,* New York: Harper & Row, 1963.

(نخستین تحقیق برجسته‌ای که پدیدارشناسی دین نام گرفت.)

❖ Otto, R. (1917) *Das Heilige,* Gotha: L. Klotz; trans. J. W. Harvey, *The Idea of the Holy,* New York: Oxford University Press, 1958.

[رودلف اوتو، مفهوم امر قدسی، ترجمهٔ همایون همتی، تهران، نقش جهان، ۱۳۸۰.]
(مرجعِ اصیلِ توصیف امر مقدس به منزلهٔ «به کلی دیگر» و به منزلهٔ سِرّ مهیب مجذوب‌کننده.)
❖ Ricoeur, P. (1960) *La Symbolique du mal*, Paris, Aubier; trans. E. Buchanan, *The Symbolism of Evil*, New York: Harper & Row, 1967.
(مطالعه‌ای غنی دربارهٔ جنبه‌های نمادین و اسطوره‌ای دین، با گونه‌شناسیِ چهارگانه.)
❖ Westphal, M. (1984) *God, Guilt, and Death: An Existential Phenomenology of Religion*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
(تحقیقی جامع و تمهیدی مشتمل بر بحث دربارهٔ روش‌شناسی و گوهر دین همراه با گونه‌شناسی سه‌گانه.)

دین و اخلاق

ریچارد جی. مو / ترجمهٔ محمدمنصور هاشمی

ارتباط دین و اخلاق از مسائل خاص و دیرینهٔ فیلسوفان است؛ نه فقط تداخل و همپوشی این دو حوزه، بلکه نحوهٔ فهم ارتباط درست این دو، مسئله‌ای که بحثهای فراوانی را برانگیخته است. موضوع مرجعیت الهی و حیات اخلاقی، از موضوعاتی است که در مباحث فلسفی بسیار به آن توجه شده است. اگر خدایی هست، چطور می‌توانیم دریابیم که احکامش به لحاظ اخلاقی چه شأنی دارند؟ آیا معیارهای اخلاقی‌ای هست که حتی خدا هم ملزم به پذیرش آنها باشد؟ یا این حکم خداست که امری را به لحاظ اخلاقی، الزامی می‌کند؟ متفکران سکولار بر این نکته اصرار ورزیده‌اند که این پرسشها، همهٔ نظامهای اخلاقی مبتنی بر دین را با قیاس ذوحدینی بسیار جدی مواجه می‌کند: یا معیارهای اخلاقی، مستقل از خواست و ارادهٔ خدا هستند و در نتیجه خداوند برترین مرجع اخلاقی نیست، یا خواست و ارادهٔ خداوند گزاف است که در این صورت آنچه اخلاق به نظر می‌رسد، در واقع پرستش قدرتی قاهر است. بسیاری از نظریه‌پردازان دیندار اخلاق، از قبول این قیاس ذوحدین سر باز زده‌اند و گفته‌اند که رهنمودهای اخلاقیِ الهی را باید ترجمان پیچیدگی‌ها و کمالات صفات جاودانهٔ الهی دانست.

دربارهٔ تأثیر دین بر منش اخلاقی نیز فراوان بحث شده است. گروههای مختلف سکولار تأکید کرده‌اند که دین آدمیان را به بلوغ اخلاقی نمی‌رساند. متفکران متدین با کاوش در نحوهٔ شکل‌گیری تصور اشخاص از بلوغ اخلاقی، که مبتنی بر جهان‌بینی جامع‌تر آنهاست، به این قول پاسخ داده‌اند. اگر اعتقاد داشته باشیم که خدایی هست که دانستنی‌های مهم اخلاقی را در اختیار ما نهاده است، این اعتقاد در نحوهٔ فهم ما از آنچه رویکرد «عقلانی» و «بالغانه» نسبت به تصمیم‌گیری اخلاقی تلقی می‌شود، تأثیر می‌گذارد.

نظریه‌پردازانِ دیندارِ اخلاق به نحوهٔ تأثیر جهان‌بینی‌ها بر شکل‌گیری فهم ما از مسائل اخلاقی علاقهٔ خاصی داشته‌اند. این علاقه با عنایت به این واقعیت که

جوامع دینی متنوع‌اند، به ضرورت تبدیل شده است. برای نمونه در مسیحیت متناظر با تنوع چشمگیر نظرگاههای الهیاتی و تعدد زمینه‌های فرهنگی تکوین عقاید مسیحی، سنتهای اخلاقی مختلفی وجود دارد. این پیچیدگی، سبب پرداختن به افسون «پست‌مدرن» و نسبی‌گرایی و شکاکیت در اخلاق شده است.

علاوه بر اینها، ارتباط دین و اخلاق در مباحث مربوط به تصمیم‌گیری اخلاقی برای عمل هم مهم است. گسترش نظامهای اخلاقی دینی غالباً با نظر به قابلیت وعظ و اشاعه‌شان بوده است. این بدین معناست که نظریه‌پردازان دیندار اخلاق، در کوشش برای پیوند دادن نظر به عمل در تصمیم‌گیری اخلاقی، سابقه‌ای دیرینه دارند. قابلیت نظام اخلاقی در فراهم آوردن راهنمایی عملی، بویژه در زمانهایی که سر درگمی اخلاقی دامنگیر شده است، اهمیت دارد.

۱. خدا و مرجعیت اخلاقی

اینکه فیلسوفان به ارتباط دین و اخلاق عنایت چشمگیری داشته‌اند، تعجب‌برانگیز نیست. در هر دو حوزه به این مسئله پرداخته می‌شود که مردم برای نیل به شکوفایی انسانی در پرتو «اهداف غایی» به زندگی خود سامان می‌دهند. همین ارتباط به سهولت می‌تواند محل نزاع باشد و مجادلاتی را سبب شود. این تصور که اخلاق رابطهٔ تنگاتنگی با دین دارد، برای فلاسفه‌ای که می‌خواسته‌اند از «استقلال» نظرورزی در حوزهٔ اخلاق دفاع کنند، ناراحت‌کننده بوده است. شور آنها در پرداختن به این موضوع، غالباً با شور فلاسفه‌ای که بدین نتیجه رسیده‌اند که حیات اخلاقی نیازمند التزام به «مطلق»هایی است که تنها نظرگاه دینی می‌تواند در اختیارمان بگذارد، در رقابت بوده است.

البته فعالیت دینی از دامنهٔ مسائل خاص اخلاقی به مراتب فراتر می‌رود. هرچند دینداران نوعاً بر این باورند که تعالیم دینی زمینهٔ وسیعتری ایجاد می‌کند که مقتضیات اخلاق، جایگاه حقیقی‌شان را در آن می‌یابند. بسیاری از نظامهای اخلاقی دینی، طرحی از زندگی خوب ترسیم می‌کنند، از جمله زندگی خوب اخلاقی که مبتنی بر اطاعت از خواست خداست. (بعضی نظرگاههای دینی، چند خدایی‌اند و حتی قلیلی از آنها به درستی با صفت بی‌خدا [یا الحادی] مشخص شده‌اند، ولی در اینجا ما به ادیان توحیدی نظر داریم.) از منظر دینی غالباً چنین گفته می‌شود که اعتقادات اخلاقی همه افراد بشر ــ چه آگاهانه مرجعیت اخلاقی

خداوند را بپذیرند و چه نپذیرند ــ مستلزم سامان‌دهی اخلاقی واقعیت از جانب خدا یا به عبارت دیگر وابسته به آن است. فلاسفه‌ای که نقاد باور دینی به معنای دقیق کلمه‌اند، برای احتجاج دربارهٔ عدم وابستگی اخلاق به تعالیم دینی، غالباً به این پیوند ادعایی توجه دارند.

مصطلحات بحث دربارهٔ این مسائل در آغاز سنت فلسفهٔ غرب تثبیت شده است، یعنی از زمانی که افلاطون در اتوفرون این پرسش را طرح کرد که آیا خود خدایان هم باید معیارهای «پرهیزگاری یا تقدس» را محترم بشمارند. مسائل طرح‌شده در این اثر، در مباحث فلسفی ناظر به دین و اخلاق اسباب دغدغه و نگرانی فراوان شده است. آیا خوبی و خیر و وظیفه و تکلیف معیارهایی دارند که مستقل از ارادهٔ الهی باشند و حتی خدا هم ملزم به پذیرش آنها باشد؟ یا ما اوامر الهی را صرفاً بدین جهت که خواست خدا هستند، اخلاقاً الزام‌آور می‌بینیم؟ بسیاری از متفکران متدین هیچ یک از این شقوق را به این صورت که بیان شد، نمی‌پسندند. اگر معیارهای اخلاقی مستقل از ارادهٔ خدا واقعیت دارند، پس حجیت و مرجعیت اخلاقی متعالی خداوند با چالش مواجه می‌شود. از سوی دیگر اگر معیارهای اخلاقی، خود مخلوق خداوندند، خواست و ارادهٔ خدا گزاف به نظر می‌رسد: [چرا که] ممکن بود خدا نظام اخلاقی‌ای خلق کند که به نحو اساسی با اعتقادات مقبول نظامهای دینی موجود، تعارض داشته باشد.

منتقدانِ اهل فلسفهٔ باورِ دینی دائماً این نکات را تکرار کرده‌اند. گاه بدین امید چنین کرده‌اند که عدم انسجامِ اساسیِ هر کوششی را برای فراهم ساختن زمینه‌ای دینی برای اخلاق اثبات کنند. اگر خواست و ارادهٔ خدا گزاف دانسته شود، پیدا کردن راهی برای نجات عمل اخلاقی مشکل به نظر می‌رسد. در چنین جهانی، اطاعت انسان از احکام الهی، در اصل تن در دادن به قدرتی قاهر است: و در این صورت ــ ظاهراً ــ معلوم نیست تکلیف و تفکر اخلاقی چه نقشی را باید ایفا کنند. بعضی دینداران به پذیرش این نظر تمایل داشته‌اند. یک‌بار پیتر گیچ[1] به این اتهام که اطاعت از فرمان خدا، «قدرت‌پرستی محض» است، پاسخی صریح داد: او گفت:

---

1. Peter Geach

فی‌الواقع چنین است، اما این (نوع اطاعت)، پرستش قدرتی متعالی است و بدین ترتیب از حقارت و خواری در برابر قدرتهای زمینی به کلی متفاوت است و حسابش از چنین حالتی جداست (۱۹۶۹، ۱۲۷).

بسیاری از نظریه‌پردازان متدین اخلاق، در حد چنین فهمی که به تفاوتهای ظریف اوضاع توجه ندارد، متوقف نشده‌اند. آنها در صورت‌بندی جایگزین‌هایشان برای این نوع فهم، عموماً یکی از این دو راهکار را برگزیده‌اند. راهکار اول دفاع از نظرگاه «سازگاربینی» (compatibilist) است. در این راهکار گفته می‌شود که پذیرش دستورات مبتنی بر دین، با تبعیت از منظر فلسفی‌ای که مقبولیت بیشتری دارد، سازگار است. بعضی نظریه‌پردازان مهم اهل فلسفه در اخلاق، چنین رویکردی را تأیید کرده‌اند. مثلاً جرمی بنتام برای اینکه از غایت بودن اصل سودمندی دفاع کند، کوشش کرد نشان دهد اصل سود صرفاً تحلیل و توصیف امری است که برای همه آدمیان «هر جا و هر وقت که تلقی روشنی از منافع خود دارند» مقبول است. او بلافاصله همین اصل را در مورد دینداران به کار گرفت: «آنها که تسلیم احکام الهی می‌گردند، هدفشان آن نوع سعادت شخصی است که می‌تواند به بهترین وجه ممکن با وعدهٔ الهی، در زندگی دنیوی یا اخروی حاصل شود» ([۱۸۲۳] ۱۹۶۱: ۴۰). به همین صورت، جان استوارت میل هم این تصور را که سودگرایان «نظریه‌ای بی‌خدا» دارند، با بیان این که تسلیم شدن به خواست خدایی که خواستار سعادت مخلوقاتش است، «برآوردن نیاز به سود در مرتبه‌ای متعالی است»، سخت مورد انتقاد قرار داد ([۱۸۶۱] ۱۹۶۱: ۴۲۳). امانوئل کانت که رویکردی بسیار متفاوت دربارهٔ توجیه اخلاقی داشت، معتقد بود بسیاری از احکام اخلاقی‌ای را که در کتاب مقدس آمده می‌توان با احکام تنجیزی هماهنگ دانست.

کسانی که در سنتهای دینی خاص به نظریه‌پردازی در اخلاق می‌پردازند، گاهی فرصتهای حاصل از چنین بیاناتی را غنیمت شمرده‌اند و چنین می‌گویند که پرداختن به اعمال اخلاقی ادیان با پذیرش هر یک از نظرگاههای موجود در سنت فلسفه کاملاً سازگار است. یکی از کوششهای نسبتاً عالمانه‌تر در این راه را در نظریهٔ توجیه اخلاقی «ناظر ایدئال» ویلیام فرانکنا (۱۹۷۶) می‌توان یافت.

فرانکنا چنین می‌گوید که ما در درک احکام اخلاقی تلویحاً ادعا می‌کنیم بر سر آنچه از آن حمایت می‌کنیم، اجماعی هست: قول به اینکه امری درست یا خوب است در واقع تأکیدی است بر این نکته که هر کسی که دیدی اخلاقی دارد و در پرتو همهٔ واقعیات مربوط به موضوع، به نحو عقلانی و روشن دربارهٔ آن می‌اندیشد، بر رأی ما صحه می‌گذارد. خلاصه، چنان‌که فرانکنا می‌گوید این کار [یعنی قول به اینکه امری درست است] تأکیدی است بر اینکه موضع ما همان موضع «روز داوری» است. البته منظور از بیان این سخن، اثبات این نیست که درک احکام اخلاقی مستلزم وجود قاضی الهی است؛ بلکه حاکی از آن است که امر ملکوتی حکیم و علیم و رحیم برای تعیین مسائل مربوط به ارزش اخلاقی بهترین موقعیت را دارد.

راهکار دوم، اتخاذ رویکرد «متمایزبینی» (distinctivist) است که نظریهٔ اخلاق دینی را تنها جانشین گزینه‌های متداول در فهم فلسفی توجیه اخلاقی می‌داند. بنابر چنین دیدگاهی خدا صرفاً موجودی افلاطونی که به مُثُل قابلِ تشخیص عقلی می‌اندیشد، یا محاسبه‌کنندهٔ سود، یا عامل کلیت احکام اخلاقی کانتی، یا ناظر ایدئال نیست. در این رویکرد تأکید می‌شود که هیچ یک از این چشم‌اندازهای فلسفی نمی‌تواند حق حجیت اخلاقی خدا را به صورتی که در خلال زندگی دینی تجربه‌اش می‌کنیم، ادا کند. این استدلال بر این استوار است که خواست خدا گزاف نیست، بلکه ترجمان صفات اوست. مثلاً النور استامپ[1] و نورمن کرتزمن[2] (۱۹۹۱) با توسل به نظریهٔ توماس آکوینی مبنی بر اینکه خدا خودش ذاتاً خیر است از چنین دیدگاهی دفاع می‌کنند. بر اساس چنین فهمی از ذات الهی، ارتباط میان خدا و اصول اخلاقی، نه امر گزاف ذهنی است و نه موافقت خدا با معیارهایی است که مستقل از ذات الهی‌اند.

رویکرد «راه سوم»ی از این نوع، حاکی از این نیاز است که فرآیند تکوین اخلاق را باید کم و بیش به نحو سیال دریافت. مثلاً در برابر این سؤال واضح که ما چگونه صفات خدا را بدون به کارگیری معیارهای مستقلی دربارهٔ ارزش اخلاقی،

---

1. Eleonore Stump 2. Norman Kretzmann

به لحاظ اخلاقی نیک می‌دانیم، می‌توان چنین پاسخ داد که شیوه‌هایی که به وسیلهٔ آنها باورها و معیارهای اخلاقی را فرا می‌گیریم، غربال می‌کنیم و به کار مـی‌گیریم، پیچیده‌اند. گرویدن شخص بالغ به نظرگاهی دینی، مطمئناً تصورات اخلاقی مشخصی برای نخستین مواجهه با خدا به همراه دارد، اما این تصورات، وقتی شخص نظام باور پیچیده و جدیدی را درونی می‌کند، می‌تواند دستخوش تغییر شود. در چنین فرآیندی همیشه روشن نیست که در سنجش احکام الهی کجا معیارهای «مستقل» ارزیابی را به کار می‌بریم و کجا التزامات اخلاقی پیشین‌مان را برای تصحیح یا حتی تغییر به محک معیارهای الهی می‌زنیم. بازیل میچل[1] برای اثبات این امر چنین مـی‌گوید: تسلیم شدن به مرجعیت اخلاقی خداوند مستلزم این است که «بتوانیم آنچه را برتر است تشخیص دهیم»، اما مطمئناً «تنها جهت کافی برای اعتقاد به اینکه خدا خیر است این نیست که بتوانیم مستقلاً به احکام الهی بیندیشیم» (۱۹۸۰: ۱۵۰).

۲. بلوغ اخلاقی

منتقدان نظرگاههای اخلاقی مبتنی بر دین، تنها به مرجعیت اخـلاقی خـدا تـوجه نداشته‌اند، بلکه همچنین با جدیت تمام با این تصور که تن در دادن به مرجـعیت اخلاقی خداوند راهی برای نیل به شکـوفایی انسـانی است، مـخالفت کـرده‌انـد. مخالفت صورتهای مختلفی دارد. بعضی گفته‌اند اخلاقِ مبتنی بـر اطـاعت از ارادهٔ الهی، اخلاق «اطفال» است (پاتریک نـاول اسـمیت[2]، ۱۹۹۶) دیگـران آن را «پـیش انسانی» (اریش فروم) یا «اعتقاد بد» (سیمون دو بووار) یا ترویج «بی‌خویشتنی» (کارل مارکس) می‌دانند. این بیانهای مختلف، اعتراض مشترکی را در بر دارد: اینکه حالت تسلیم شخص، نسبت به اراده‌ای «بیرونی و خارجی» یا «برتر» از او، مانع شکوفایی انسانی‌اش است. بلوغ اخلاقی نیازمند رشد آزادی به معنای صحیح کلمه است، به گونه‌ای که هر کس، بدون اجبار، مستقلاً سیر طبیعی اخلاقی‌اش را دنبال کند. پذیرش احکام خداوند ــ هرچند این احکام خیرخواهانه باشند ــ به نحوی اساسی مخلّ عمل اخلاقی است.

---

1. Basil Mitchell
2. P. Nowell-Swith

به چالش کشیدن نحوهٔ استفاده از مفاهیمی مانند استقلال و بلوغ، یکی از پاسخهای دینی مهم به این تحلیل است. شخصیت مستقل داشتن، مستلزم خلق ارزشها و اصول اخلاقی از عدم نیست. کافی است شخص نسبت به معیارهایی که می‌پذیرد و تصمیماتی که می‌گیرد، مسئولیت داشته باشد. و چنین معنایی از آزادی مسئولانه، با زندگی‌ای که بر محور اطاعت از خواست خداست، مغایرتی ندارد. مثلاً تصور مبتنی بر «عهد» در ارتباط دینداران با خدا در کتاب مقدس، توجه را به اهمیت مسئولیت فردی در حیات دینی معطوف می‌کند.

اطاعت از خواست خدا را می‌توان تجلی مهم بلوغ اخلاقی دانست. بالغ بودن شخص، مستلزم تمایل به جدی گرفتن واقعیات است. اگر کسی ایمان بیاورد که خدا وجود دارد و از حیث علم و خیر و قدرت به نحو نامحدودی کاملتر از انسان است، پس غفلت از عظمت اخلاقی خدا، نابالغی یا حتی خودفریبی است. اگر خدا واقعاً خالقی مهربان است که می‌خواهد آدمیان به سکینهٔ الهی دست یابند، پس خدمت به چنین خدایی، متحقق ساختن ابعاد نوینی از شخصیت انسان بالغ است، البته ممکن است کسی تأکید کند که ادعاهای ناظر به واقعی که در نظرگاههای دینی اساسی‌اند ــ اینکه خدایی هست، اینکه خدا به واسطهٔ وحی، تعالیم مهمی را دربارهٔ واقعیت اخلاقی به ما ارزانی داشته، اینکه انسانها گناهکارانی‌اند سخت نیازمند هدایت اخلاقی ــ آن‌قدر زننده‌اند که نفس تأیید آنها نشانهٔ عدم بلوغ است.

اینها مسائل مهمی‌اند که پیش می‌آیند و به واسطهٔ آنها، بحث از مضامین اخلاقی خاصش دور می‌شود و به موضوعات فلسفی عامتری بدل می‌شود که در آنها باید به نحوهٔ تکوین باورها و توجیه آنها پرداخت.

پس نقد فهمِ دینیِ اخلاق، بدون چالش با معضل عامتر باورها که ارتباط تنگاتنگی با آن دارد، ممکن نیست. به نام استقلال یا بلوغ اخلاقی، نظرگاه دینی اخلاق را نقد کردن، فقط پرسشهای جامع‌تری دربارهٔ قالبهای نظری «فربه» ــ که این اصطلاحات در آنها قابل فهم است ــ به وجود می‌آورد. نهایتاً شخص به جانبی سوق داده می‌شود که نه فقط به وجود و ذات الوهیت، بلکه به طرحی از وضع بشر، ویژگی و گسترهٔ وحی الهی، جایگاه درست مرجعیت اخلاقی و نحوهٔ ارتباط تعالیم دینی با تنوع چشمگیر افعال انسانی، بپردازد.

۳. اخلاق و جهان‌بینی

دین و اخلاق به انحای مختلف با یکدیگر تعامل دارند. اول اینکه عالم اخلاقی دینداران نوعاً از سایر منظرهای اخلاقی شلوغتر است: حتی اگر دینداران، مثلاً، در فهم خود از توجیه اخلاقی کاملاً سودگرا باشند، هنوز برای آنچه «بیشترین خیر را برای بیشترین افراد» فراهم می‌کند، خدا به کنار، باید نظر قدیسان و ملائک را جلب کنند. همچنین دینداران با معنای موسّعتری از چارچوب زمانی برای اندیشیدن دربارهٔ لوازم عمل اخلاقی سر و کار دارند. زیرا در اغلب سنتهای دینی، تصمیم‌گیری‌های اخلاقی، اعتبار ابدی دارند. تعالیم دینی از حیث روایات و حکایات غنی است: دینداران مثالهای فراوانی دربارهٔ اولیا و زنان و مردان قهرمان و بدکاران در اختیار دارند؛ داستان مردمانی که حیات اخلاقی‌شان واکنش به چالشها و وسوسه‌های مختلف است. همین روایات و حکایات معنایی موسع از آنچه اخلاقاً ممکن است در اختیار دینداران می‌گذارد: اعتقاد به معجزات و روز قیامت و احساس دست یافتن به سرچشمه‌های قدرت و رحمت، می‌تواند تأثیری مهم بر انگیزشهای اخلاقی داشته باشد.

برای اینکه این ارتباطات «فربه»، درست توضیح داده شود، بحث فلسفی در باب دین و اخلاق نباید به تنظیم و تدوین پاسخهای فلسفی به منتقدانِ نظرورزیِ دینی در باب اخلاق محدود گردد. آنچه علاوه بر این مورد نیاز است، تکلیفی است سازنده‌تر و ایجابی‌تر که مریلین مک کورد آدامز[1] (۱۹۸۸) آن را توصیف کرده است: او فلاسفهٔ مسیحی را به جهت التزام به «طرح ... مواضع بدیل» که ناگزیر به «تدارک نظریات الهیاتی» دربارهٔ «ارزش اخلاقی و خیر انسانی» می‌انجامد، با چالش مواجه کرده است. نزد بعضی نظریه‌پردازان متدین اخلاق، این جنبهٔ سازنده‌تر کارشان با اثبات طرقی که به واسطهٔ آنها فهم دینی از اخلاق می‌تواند از بدیلهایش در نظریه‌های اخلاقی سکولار، جامع‌تر و یا راضی‌کننده‌تر به نظر برسد، تا حدی تحقق یافته است. یکی از راهکارهای عمومی این است که مکاتبِ فکریِ غیردینی را بدین صورت توصیف کنند که تأکید این مکاتب، به نحوی تقلیل‌گرایانه،

---

1. Marilyn Mc Cord Adams

بر جنبه‌هایی از اخلاق است که خود جزء سازندهٔ شاکلهٔ دینی بزرگتری است. لذا وظیفه‌گرایان (deontotogists) می‌کوشند آنچه را دین‌گرایان، سامان‌دهی «درونی» واقعیت اخلاقی می‌دانند، تبیین کنند؛ سودگرایان، البته به نحوی متفاوت، نسبت به غایتی که به صورت الهی برای عالم اخلاقی تعیین شده، حساس‌اند؛ سکولاریست‌ها بر مبنای تلقی‌هایشان از فضیلت و منش اخلاقی، طرحهای خالق برای شکوفایی انسان را بررسی می‌کنند؛ و قس علی هذا. همچنین بعضی نظریه‌پردازان متدین اخلاق، بخصوص در سنت مسیحی، طریقه‌هایی را توصیف کرده‌اند که به واسطهٔ آنها دعوت کتاب مقدس به حیاتِ با عشق ایثارگرانه، نسبت به نظریه‌های بدیل غیردینی، فهم غنی‌تری از حیات نیک را طرح می‌کند.

ضرورت پرداختن به کوششهای سازنده‌تر، همچنین بسیاری نظریه‌پردازان متدین اخلاق را برانگیخته است تا قلمروِ بینِ رشته‌ای وسیعتری را کاوش کنند و به دنبال راههایی باشند که به واسطهٔ آنها الگوهای عمومی «زندگی نیک» به موضوعات الهیاتی و فلسفیِ جامع‌تری مرتبط شود. یکی از راههای دیدن این تلاش سازنده‌تر و فراگیرتر در اندیشهٔ اخلاقی، این است که آن را تلاشی برای فهم موسّعتر از حوزهٔ کار متألهان اهل فلسفه ببینیم. غالباً به نحوی تنگ‌نظرانه الهیات فلسفی را رشته‌ای دانسته‌اند که در آن منحصراً به پرسشهای معرفت‌شناسانه راجع به ایمان و عقل و پرسشهای مابعدالطبیعی دربارهٔ ذات الهی، توجه می‌شود. اما الهیات فلسفی را می‌توان جامع‌تر دید و گفت که الهیات فلسفی کل برنامه‌های آموزشی الهیاتی را در برمی‌گیرد و به موضوعات فلسفی مرتبط با مطالعات ناظر به کتاب مقدس، ماهیت انسان، تبلیغ مسیحیت و مانند آن می‌پردازد. بدین معنا، الهیات فلسفی اخلاقی را می‌توان رشتهٔ فرعی الهیات فلسفی قلمداد کرد، درست همان‌طور که الهیات اخلاقی در برنامه‌های آموزشی رسمی، رشتهٔ فرعی خود الهیات شمرده می‌شود.

گفتن ندارد که متألهان دربارهٔ این موضوعات، زیاد بحث کرده‌اند. وظیفهٔ سازندهٔ تفکر اخلاقی دینی، باید بذل توجه کافی به طرق مختلفی باشد که منظرهای الهیاتی خاص فهم موضوعات اخلاقی را با آنها شکل می‌دهند. مثلاً نظریهٔ اخلاقی یهودیت اصلاحی (reform judism) به نحو چشمگیری از تعالیم

اخلاقی حسیدیم متفاوت است. تفاوتهایی همانند این در مثلاً آیین بودا و اسلام هم وجود دارد. در واقع، اندیشهٔ اخلاقی مقایسه‌ای، یکی از مهمترین دغدغه‌های متفکران مسیحی بوده است. کلیساهای شرقی و غربی، فهمهای مختلفی را از مابعدالطبیعهٔ «روح» و «ماده» بسط داده‌اند که به دستورالعمل‌های متفاوت دربارهٔ بسیاری از مسائل اخلاقی خیلی مهم انجامیده است. به عنوان نمونه‌ای از این اختلافات، می‌توان به مذهب پروتستان اشاره کرد که در آن متفکران سنت آناباپتیست نگرش اخلاقی‌ای را بسط داده‌اند که بر «زندگی ساده» و «صلح‌طلبی» تأکید می‌کند، در حالی که در سنت کالونی اغلب بر مضامین «اخلاق کار» و نگرش «جنگ عادلانه» با خشونت، تأکید شده است. در مذهب کاتولیک رومی که در آن مراجع کلیسایی رسماً نقش معلمان اصول دین و مروجان احکام اخلاقی را ایفا می‌کنند، یک مجموعهٔ مهم از تعلیمات اخلاقی رشد یافته است، اگرچه ثمرهٔ اشاعهٔ «جوامع دینی» مختلف (بندیکتن، دومینیکن، فرانسیسکن، یسوعی، کرملی و مانند آنها) تنوع روحانیتها نیز (اهل نظر، اهل عمل، معتکف، آزادیخواه و مانند اینها) بوده است، که اینها هم خود با الگوهای متفاوتی از زندگی متناظرند.

مطالعهٔ مقایسه‌ای چشم‌اندازهای مختلف در سنتهای دینی، بر موضوعات بین فرهنگی نیز تأکید دارد. به علاوه، متفکرانی که می‌خواهند توجهی همدلانه به طرق مختلف دریافت و ضبط و تفسیر پیام مسیح در مجموعهٔ متنوعی از زمینه‌های فرهنگی مبذول دارند، بر پدیدهٔ «زمینه‌داری» (contextualization) تأکید کرده‌اند؛ و این تأکید در جامعهٔ مسیحی به نحوی خاص بوده است. در این تحقیقات از موضوعات اخلاقی، گریزی نبوده است، خصوصاً وقتی کوششهای تبشیری، مسیحیان را واداشت دربارهٔ سهم عوامل فرهنگی در شکل‌گیری تفاوتهای اخلاقی — حتی وقتی هستهٔ مشترکی از اعتقادات دینی وجود دارد — بیندیشند.

هرچند، این پرسش که چگونه دیدِ اخلاقیِ دینیْ سنتی می‌توانند بر مباحث «پست‌مدرن» در باب نسبیت‌گرایی اخلاقی و تکثرگرایی اخلاقی پرتو بیفکند، الهیات فلسفی را با چالشهای جدیدی مواجه می‌کند. عقیدهٔ رایج مبنی بر اینکه «پروژهٔ روشنگری» که پیش‌فرض اصلی‌اش کفایت عقل مستقل بشر برای پرداختن به مسائل اساسی مرتبط با انسان بود، در انجام وعده‌هایش ناتوان است، موجب

جستجو برای یافتن جانشینهای این پروژه شده است. این مسئله، بعضی را، هم در مجامع علمی و هم در میان عامه، به طرحهای مابعدالطبیعی پیش‌مدرن علاقه‌مند کرده است؛ نزد بعضی دیگر این مسئله به معنای سازش با تکثرگرایی افراطی ــ خواه در صورت شکاکیت اخلاقی و معرفتیِ «شالوده‌شکن» تمام‌عیار، خواه در طرفداری ساده‌تر از رویکرد چشم‌اندازگرا ــ بوده است.

یکی از کوششهای مهم برای پرداختن به این مجموعه مسائل، توجه به نقش «روایت» در زندگی اخلاقی در اواخر قرن بیستم بوده است. این توجه به طور خاص نزد نظریه‌پردازان متدین اخلاق، جدی بوده است. استنلی هاوئرواس[1] (هاوئرواس و مک‌اینتایر، ۱۹۸۳) در شرحی که از روایت‌گرایی مسیحی به دست می‌دهد دربارهٔ درونمایه‌های ضد روشنگری دخیل در روایت‌گرایی مسیحی کاملاً صراحت به خرج داده است. ما «ذوات معقولی» نیستیم که ذات خود را به وسیلهٔ تنظیم کلیات اخلاقی که ما را از مشخصاتمان عاری می‌کند، به بهترین نحو متحقق سازیم، بلکه موجودات اجتماعی «شکل‌یافته در تاریخی» هستیم که شخصیتمان فقط در بیان روایتهایی که مشخصات ماست، متحقق شده است. به نظر هاوئرواس، زندگی نیک، وقتی به دست آمده است که ما خودمان را در اجتماعاتی مستغرق می‌سازیم که رِوایتهایشان، اعمال اجتماعی‌ای را که به ما قدرت می‌دهد تا «به خدای حقیقی عالم مؤمن باشیم» تجسم می‌بخشد.

البته پرسش اساسی‌ای که روایت‌گرایی اخلاقی با آن مواجه است این است که چگونه بدانیم این جوامع همان جوامعی‌اند که اعمالشان مطابق خواست خداوند «حق» است. روایت‌گرایان متدین در پرداختن به این پرسش، از پیوستن به آنهایی که دربارهٔ مقبولیت «فراروایتها» شکاکیت بسیاری از خود نشان می‌دهند، سر باز می‌زنند. آنها بر اهمیت تدوین «داستانی جامع‌تر» که به داستانهای جزئی‌تر، معنا ببخشد، اصرار دارند؛ و این در شرایطی است که «معنا بخشیدن» در برگیرندهٔ توانایی برای بیان و افشای ضعفها و عدم کفایتها باشد. در اینجا به وحی الهی به مثابه منبعی نگریسته می‌شود که نه فقط مجموعه‌ای از احکام یا اصول اخلاقی بلکه جهان‌بینی

---

1. Hauerwas

جامع‌تری را فراهم می‌آورد که در دل روایت تفصیلی رابطهٔ خدا با نوع بشر می‌گنجد.

همچنین، بحثهای مربوط به زمینهٔ جامع‌تر برای فهم ارتباط دین و اخلاق، شدیداً تحت تأثیر رشد اندیشهٔ فمینیستی قرار گرفته است. به خلاف مصلحان فمینیست قرن نوزدهم که اغلب خداپرستی سنتی را برای مبارزاتشان در جهت برابری مسلم می‌انگاشتند، ظهور فمینیسم در قرن بیستم تبلور بازآزمودن انتقادی پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی و مابعدالطبیعی مقبول است. بسیاری از مسائلی که در این کاوشها پدیدار می‌شوند معطوف به موضوعاتی‌اند که برای فهم دین، واقعیتی اساسی است. مثلاً بعضی فمینیست‌ها می‌گویند هر تصوری از «سلسله‌مراتب»، از جمله این تصور که خدا نسبت به انسان موجودی متعالی و قدرتی برتر است، به جهت تثبیت و تقویت سرکوب جنسیتی طراحی شده است.

مطمئناً کل اندیشهٔ فمینیستی نسبت به مرجعیت الهی یا تعالی دینی ــ به خودی خود ــ نقاد نیست. اما حتی متألهان و فلاسفهٔ فمینیست وقتی در حدود کلی یک نگرش دینی سنتی کار کرده‌اند، عمیقاً الگوهای مستحکم توضیح و تعبیر بعضی مضامین اساسی اخلاقی را بررسی کرده‌اند. با این کار، آنها توجه را به جانب متفکرانی که دیرگاهی است مغفول مانده‌اند، از قبیل زنان عارف قرون وسطی، جلب می‌کنند و بن‌مایه‌های کمتر مذکر را («اخلاق مراقبت»، نسبی بودن) در تأمل اخلاقی مبتنی بر دین، برجسته می‌سازند.

۴. نظریهٔ اخلاقِ عملی

در اواخر قرن بیستم، بر رابطهٔ دین و اخلاق به جهت علاقهٔ شدید به مسائل اخلاق عملی هم تأکید شده است. السدر مک‌اینتایر گفته است که

> در تاریخ اخلاق دوره‌هایی هست که عمیقترین اختلافات اخلاقی در حوزهٔ مسائل اساسی انسان وجود دارد: عدالت اجتماعی، جنگ، خصایص جنسی، کاربردهای تکنولوژی (هاوئرواس و مک‌اینتایر، ۱:۱۹۸۳).

وقتی چنین زمانهایی فرامی‌رسد، بسیاری از مردم که خودشان فیلسوف حرفه‌ای نیستند، نیاز به بحث دربارهٔ مسائل اخلاقی عملی را «با درجهٔ غیرمعمول

فصاحت و بلاغت و عمق نظری» درمی‌یابند و بسیار مایل‌اند بدانند که «فلسفهٔ اخلاق دانشگاهی چه سهمی در سطح عمل دارد». البته قابلیت هدایت عملی، فی‌حدنفسه، آزمونی برای سنجشِ درستیِ دیدگاهی نظری دربارهٔ اخلاق نیست؛ اما ارتباط با عمل یکی از عواملی است که در ارزیابی کل یک نظام اخلاقی لحاظ می‌شود.

هم متألهان و هم فلاسفه به علت درجه‌ای از انتزاع که مشخصهٔ تحقیقاتشان است، شایسته توجه‌اند. اما پرداختن به الهیات نوعاً با کوشش برای «وعظ و اشاعهٔ» نظریه‌ها در محیطهای عمومی که غلبه با مسائل عملی است، پیوند تنگاتنگی داشته است. ویژگی این کوششهای دینی اغلب درجهٔ غیرعادی‌ای از «فربهی» بوده است. مثلاً در بحث از نظریهٔ اخلاق پزشکی، نظریه‌پردازان اخلاق دینی به کرّات تأکید کرده‌اند که موضوعات انشایی‌ای که نظریهٔ اخلاق پزشکی به آنها می‌پردازد، بندرت صرفاً پرسشهایی دربارهٔ درستی یا نادرستی از نظر اخلاقی‌اند. از آنجا که آنها همچنین با جهان‌بینی ما که جامع‌تر است کار دارند، باید عنایتی جدی به گسترهٔ وسیع موضوعات الهیاتی و فلسفی داشته باشیم: پرسشهای مابعدالطبیعی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناسانه دربارهٔ تکوین و توقف حیات انسان، بیانهای وحدت‌گرا و ثنوی از انسان که به مسائل اساسی دربارهٔ اهمیت درمان با دارو در زندگی انسانها مربوط است و بسیاری مسائل دیگر. آنچه دربارهٔ اخلاق پزشکی صدق می‌کند در بسیاری حوزه‌های دیگر نیز، که در آنها هم، هدایت اخلاقی عملی مطرح شده، صادق است، هرچند این فقط دینداران نیستند که اصرار دارند به این پیچیدگی‌ها عنایت شود. مدافعان انواع گونه‌گون نگرشهای غیردینی، نظیر مارکسیست‌ها، فرویدی‌ها، ساخت‌شکن‌ها، فمنیست‌های سکولار، همگی برای تأکید بر بازشناسی «فربهی» نظری، دلایل خودشان را دارند. اگرچه، در این بحث هم مانند دیگر بحثهای مربوط به موضوعات اخلاقی، دینداران در نشان دادن طرق مهم و بی‌بدیل مطرح شدن پرسشهای دینی نقش خاصی دارند.

کتابشناسی

❖ Adams, M. M. (1988) "Problem of Evil: More Advice to Christian Philosophers", *Faith and Philosophy* 5(April): 121-43.

(از آن جهت که نمونه‌ای به دست می‌دهد برای امکان طرح تحلیل فلسفی موضوعات خاص در زمینه‌ای وسیعتر، یعنی در زمینهٔ نظریه‌هایی دربارهٔ واقعیت که متأثر از الهیات‌اند، ذکر شد.)

—— R. M. (1987) *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*, New York: Oxford University Press.

(در برگیرندهٔ مقالات مختلفی که در بحث دین و اخلاق بسیار اثرگذار بوده‌اند.)

❖ Alcoff, L. and Potter, E. (eds.) (1993) *Feminist Epistemologies*, New York: Routledge.

(گزینه‌ای از مقالاتی که چشم‌اندازهای فمینیستی را دربارهٔ پرسشهای اساسی فلسفی ارائه می‌کنند، از جمله دربارهٔ پرسشهای دینی و اخلاقی.)

❖ Benhabib, S. (1992) *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York: Routledge.

(مقالاتی که حوزهٔ وسیعی از موضوعات را در تفکر اخلاقی پست‌مدرن و فمینیستی در برمی‌گیرد.)

Bentham, J. (1923) *An Intruduction to the Principles of Morals and Legislation* in *The Utilitarians*, Garden City, NJ: Doubleday, 1961.

(به جهت برهانش در تأیید سازگاری سودگرایی با باور دینی به حیات اخروی نقل شد.)

❖ Frankena, W. K. (1976) *Perspectives on Morality: Essays by William K. Frankena*, (ed.) k. Goodpaster, Notre Dame, IN : University of Notre Dame Press.

(در برگیرندهٔ مقالات مختلفی که فرانکنا در آنها از نظریهٔ «ناظر ایدئال»اش در توجیه اخلاقی به تفصیل سخن می‌گوید.)

Geach, P. (1969) *God and the Soul*, New York: Schocken Books.

(در این اثر به نفع اطاعت از احکام الهی که مستظهر به «قدرت متعالی» هستند، استدلال می‌شود.)

❖ Hauerwas, S. and McIntyre, A. (eds.) (1983) *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

(در این مجموعه مقالات، روابط مختلف دین و اخلاق بررسی می‌شود؛ مقالات ویراستاران رئوس کلی مفیدی از مباحث به دست می‌دهد.)

Helm, P. (ed.) (1981) *Divine Commands and Morality*, New York: Oxford University Press.

(گزیدهٔ مفیدی که چشم‌اندازهای مختلفی را دربارهٔ فایدهٔ رهنمودهای الهی برای زندگی اخلاقی مطرح می‌کند.)

❖ Mill, J. S. (1861) *Utilitarianism*, in *The Utilitarians*, Garden City, NJ: Doubleday, 1961.

(به جهت استدلالش بر اینکه سودگرایی «نظریه‌ای بی‌خدا» نیست، نقل شد.)

Mitchell, B. (1980) *Morality: Religious and Secular*, Oxford: Clarendon Press.

(بحث مبسوطی دربارهٔ مضامین فلسفی و کلامی در نظریه‌پردازی اخلاقی.)

❖ Nowell - Smith, P. H. (1966) "Morality: Religious and Secular", in I. T. Ramsey (ed.) *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*, New York: Macmillan.

(به جهت اینکه اخلاق دینی را «نابالغی» می‌داند و آن را نقد می‌کند، نقل شد.)

❖ Quinn, P. L. (1978) *Divine Commands and Moral Requirements*, Oxford: Clarendon Press.

(پژوهشی دقیق در مسائل مبتلابه در تدوینِ علم اخلاقی که مبتنی بر اوامر الهی باشد.)

❖ Stump, E. and Kretzmann, N. (1991) "Being and Goodness" in MacDonal (ed.) *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

(در این مقاله نظریهٔ توماس آکوینی دربارهٔ ارتباط وجود خدا و خیر او بسط داده می‌شود؛ کل مجموعه در برگیرندهٔ مقالات مختلفی دربارهٔ اخلاق و ذات الهی است.)

دین و علم

نانسی مورفی / ترجمهٔ فاطمه مینایی

بحث فلسفی دربارهٔ نسبت علم جدید با دین، به علت غلبهٔ مسیحیت در غرب، بیشتر متوجه این دین بوده است. نسبت علم و مسیحیت پیچیده‌تر از آن است که بتوان آن را براساس الگوی «جنگ»، که وایت[1] (۱۸۹۶) و دریپر[2] (۱۸۷۴) آن را متداول کرده‌اند، توصیف کرد. برای ارائهٔ گزارش کاملی از این موضوع در دو قرن گذشته، باید میان دو موضع محافظه‌کار و لیبرال فرق بگذاریم. مسیحیان محافظه‌کار ترجیح می‌دهند الهیات و علم را دو دسته شناخت که تا حدودی و در مواردی با هم مشترک‌اند، تلقی کنند. به نظر آنان خداوند در دو کتاب متجلی شده است: کتاب مقدس و طبیعت. مطلوب این است که علم و الهیات تعبیری واحد و یکدست از واقعیت عرضه کنند، اما در عمل مواردی پیش آمده که نتایج علم (ظاهراً) با متون مقدس مغایرت داشته است؛ بویژه در مورد عمر جهان و منشأ نوع بشر.

لیبرالها ترجیح می‌دهند علم و دین را دو امر مکمل بدانند که ارتباط متقابلی با هم ندارند. به نظر آنان حوزهٔ مسائل علم و دین چنان متفاوت است که هر گونه تعارض و برخورد را غیرممکن می‌کند. سابقهٔ چنین رویکردی را می‌توان در امانوئل کانت یافت؛ کانت بوضوح میان عقل محض (علم) و عقل عملی (اخلاق) فرق می‌گذاشت. لیبرالهای متأخرتر، علم را که به چیستی و چگونگی عالم طبیعت می‌پردازد، مقابل دین می‌گذارند که به معنا مربوط می‌شود، یا علم و دین را از این جهت که دو زبان متمایز به کار می‌برند، در مقابل یکدیگر قرار می‌دهند. با این حال از دههٔ ۱۹۶۰ تا امروز، شمار روزافزونی از محققان دارای گرایشهای لیبرال در الهیات، به علم علاقه‌مند شده‌اند و امکان تفکیک کامل این دو رشته از یکدیگر را نفی کرده‌اند. از جمله موضوعات علمی‌ای که نکات سودمندی برای گفتگو با الهیات در بر دارد، اینهاست: کیهان‌شناسی انفجار عظیم که احتمالاً نتایجی ضمنی

---

1. White 2. Draper

برای آموزهٔ خلقت دارد، «طراحی ظریف» [= تنظیم دقیق، fine-tuning] ثابتهای کیهانی که نتایجی ضمنی برای براهین اتقان صنع دارد، و تکامل و علم ژنتیک که مستلزم فهمی جدید از فرد انسان است.

اما شاید نسبت غیرمستقیم علم و الهیات اهمیت بیشتری داشته باشد. برداشتی که فیزیک نیوتونی از عالم طبیعت داشت و آن را بسط داد، این بود که طبیعت کاملاً برحسب قوانین طبیعی متعین شده است؛ این طرز نگرش عواقب خطیری برای فهم الهی و اختیار بشر در پی داشت. پیشرفتهای علم در قرن بیستم، مثل فیزیک کوانتوم و نظریهٔ آشوب، بازنگری در علیت را امری ضروری کرده است. با پیشرفت فلسفهٔ علم در نیمهٔ دوم قرن بیستم، تعبیری از شناخت فراهم آمده که از آنچه پیش از این میسر بود به مراتب پیچیده‌تر است، و این امر نتایج ضمنی مهمی برای روشهای احتجاج در الهیات دارد.

۱. دین و اجداد غربی علم

علاقهٔ غرب به توضیح عالم طبیعت به صورت نظام‌مند، میراث یونانیان باستان است نه سنت عبرانی، چه عبرانیان ترجیح می‌دادند توجه خود را به عالم بشری معطوف کنند. دریافت و فهم یونانیان از طبیعت ــ به خلاف آنچه در سده‌های بعدی رواج داشت ــ در مقابل فهمشان از ماورای طبیعت نبود. بر این اساس می‌توان گفت که فلسفهٔ طبیعت یونانیان با الهیات عجین بود. نخستین علمای مسیحی در مواجهه با فلسفهٔ طبیعی یونان دو دسته شدند: دسته‌ای از آن برای دفاع از مسیحیت بهرهٔ بسیار می‌بردند (مثلاً اُریگن و آگوستین) و دسته‌ای آن را رد می‌کردند (مثلاً تِرتولیان).

پس از سقوط امپراتوری روم، مرکز علم از غرب به شرق انتقال یافت. در قرون وسطی عمدتاً علمای مسلمان بودند که دانش یونانیان را حفظ کردند و خود نیز در حوزه‌های نورشناسی و طب و نجوم و ریاضیات پیشرفتهای علمی مهمی داشتند. به واسطهٔ مسلمانان اندلس بود که آثار علمی مهم ارسطو در قرن دوازدهم میلادی وارد اروپای غربی شد. نفوذ این آثار در تفکر مسیحی، در دو کتاب جامع[1] توماس آکوینی به اوج رسید.

---

1. Summa

۲. علم و جهان‌بینی اوایل عصر جدید

در پایان سدهٔ نوزدهم، وایت (۱۸۹۶) و دریپر (۱۸۷۴) این نگرش را رواج دادند که علم و دین دو دشمن دیرینه‌اند. ولی تاریخ تجدیدنظرطلبی در پایان قرن بیستم تصویر بسیار پیچیده‌تری را نشان می‌دهد. کلیسای کاتولیک در ۱۶۳۳ گالیله را وادار به سکوت کرد، برداشت مکانیکی دکارت از ماده محکوم شد و در سراسر قرن هفدهم ترس از سانسور اثری موحش بر نظریه‌پردازی علمی داشت؛ اینها همه واقعیت است، با این حال یک نکته را نباید فراموش کنیم و آن این است که همهٔ مقامات کاتولیک مخالف گالیله نبودند. وانگهی بعضی از بزرگترین دانشمندان این قرن، کاتولیک بودند: پیر گاسندی[1]، مرین مِرسِن[2]، بلز پاسکال[3] و نیکلاس استِنو[4] و علاوه بر اینها گالیله و دکارت. فرقهٔ یسوعی مأوای جمعی از دانشمندان بود که نظریه‌پردازانی تراز اول نبودند، بلکه ـــ و جالب اینکه ـــ در علم تجربی دست داشتند.

در اوایل عصر جدید تشخیص تعارضهای علم و دین از اختلافات درون الهیات از سویی و تعارضات علم جدید با ترکیب ارسطویی ـ مدرسی از سوی دیگر، دشوار بود. مسئلهٔ گالیله را باید با توجه به هر دو این معضلات توضیح داد، چرا که فهم مقاومت در برابر نجوم گالیله ممکن نمی‌شود مگر آنکه وقوف یابیم به این حقیقت که نجوم وی موجب تشکیک در کل نظام اجتماعی ـ سیاسی‌ای بود که بر مبنای تصوری از جهان و جایگاه آدمیان در آن، به وجود آمده بود. وانگهی، مسئلهٔ اختلافات داخلی کلیسا بر سر تفسیر درست متون مقدس هم در میان بود. گالیله پیرو این اصل آگوستین بود که می‌گفت هر گاه تفسیر متون مقدس را مغایر با علوم دیگر بیابیم، باید در تفسیر خود تجدید نظر کنیم. این امر موجب درگیری گالیله با مقامات محافظه‌کار کلیسا می‌شد که تفسیر ظاهری‌تر را برمی‌گزیدند. مشکل دیگر ناشی از این واقعیت است که علم جدید غالباً با سحر و طالع‌بینی خلط می‌شد که کلیسای کاتولیک آنها را مذموم می‌شمرد و باطل می‌خواند، چرا که هم نوعی تفنن و بازی با امور شیطانی محسوب می‌شد و هم این بدگمانی در میان بود که سحر و

---

1. P. Gassendi 2. Marin Mersenne 3. Blaise Pascal 4. N. Steno

طالع‌بینی، عقیدهٔ کالونی‌ها به جبر را تأیید می‌کند حال آنکه کاتولیک‌ها قائل به اختیار بشر بودند. رابرت مرتون[1] در ۱۹۳۸ مدعی شد که جنبش پاکدینی (puritanism) مدافع انقلاب علمی بوده است. این نظریه پس از گذشت نیم قرن هنوز محل بحث باقی مانده است. نظر مرتون مبالغه‌آمیز بود، اما بعید هم نیست که عقیدهٔ خاص اصلاح دینی به کبریای الهی موجب شده باشد که برداشت جدید علمی و فلسفی از ماده که آن را شیئی لَخت یا منفعل تلقی می‌کرد، برای ایزاک نیوتون و رابرت بویل و سایر پروتستان‌ها پذیرفتنی‌تر شود (طبق عقیده به کبریای الهی، ما سوی الله هیچ نقش فعالی در فعل الهی ندارند). در اینجا باز هم وقوف به تأثیر ارسطو بر مجادلات در خود حوزهٔ الهیات اهمیت دارد. برداشت مکانیکی از ماده، هم رد مستقیم برداشتهای ماورای طبیعی نوافلاطونیان بود و هم رد مستقیم نگرش ارسطو که نظر به غایت و ارگانیسم داشت و بر اساس آن صورتهای درونی جواهر، قوا و غایات ذاتی آنها را فراهم می‌کردند. در عین حال، برداشت مکانیکی مؤید عقایدی بود که نخستین بار الهی‌دانان اهل اصالت تسمیه (nominalism) در اواخر قرون وسطی مطرح کردند. از عجیبترین بازیهای روزگار بود که برداشت مکانیکی نیوتون از عالم مادی آن‌طور بسرعت به دیدگاه مادی و جبری پیر سیمون لاپلاس[2] تبدیل شد، کسی که به کلی مخالف دین بود.

۳. روابط جنبی و ثانوی

بر تعارضات مستقیم الهیات مسیحی با نظریه‌های گوناگون علم جدید اغلب بیش از حد تأکید شده است، حال آنکه به تأثیرات زیانبار برخوردهای غیرمستقیم دین و علم بر الهیات بسیار کمتر توجه کرده‌اند. این تأثیر و تأثرهای غیرمستقیم را می‌توان تحت دو عنوان مابعدالطبیعه و شناخت‌شناسی بررسی کرد.

مابعدالطبیعه. دکارت ماده را از منظری مکانیکی، امتداد صرف می‌دید و ذهن را هم «جوهر متفکر» تلقی می‌کرد، این، سرآغاز رسمی ثنویتی بود که جای آرای قدیمتر و متنوعتر در انسان‌شناسی مسیحی را گرفت. همان‌قدر که از لحاظ فلسفی

---

1. R. Merton 2. Pierre Simon de Laplace

اثبات شده است که این ثنویت نامعقول و غیرقابل قبول است، عقیدهٔ مسیحیت به خلود نفس هم باورنکردنی به نظر رسیده است.

تصور عالم به مثابه ساعت که مطابق آن، عالم مجموعه‌ای است بسته از ذرات متحرکی که قوانین فیزیک کاملاً بر آنها حاکم است (تصوری که نمونهٔ آن در قرن نوزدهم در کار لاپلاس یافت می‌شود)، مشکلات لاینحلی برای توضیح فعل الهی پدید آورد. یکی از انواع رایج و عامه‌پسندِ دئیسم [اعتقاد به خدا بدون دین]، معقولترین توضیح را به دست داد: خدا خالق عالم است و مسبب قوانین طبیعت، اما دیگر هیچ دخالتی در عالم طبیعت یا عالم بشری ندارد. بدیل این فکر نزد دینداران آن بود که به دخالتهای معجزه‌آسای خدا قائل شوند یا خدا را مبقیِ کامِنِ [درونی] فرآیندهای طبیعی بشناسند.

فکر نخست به نظر می‌رسید که یا خدا را نامعقول می‌کند (چون قضاهای الهی را با هم متناقض می‌سازد) یا بی‌کفایت (یعنی محتاج به اینکه نظام خود را همواره تنظیم کند). فکر دوم موجب می‌شد حفظ معنای دخالت خدا در زندگی بشر حتی دشوارتر از آن شود که برای دئیست‌ها ممکن بود. رد بسیاری از تفاوتهای مسیحیت لیبرال و محافظه‌کار را می‌توان در نظریه‌های ناظر به فعل الهی پی گرفت: محافظه‌کاران ترجیح می‌دادند عقیده به دخالت خدا را برگزینند؛ لیبرالها متمایل بودند عقیده به خدای کامِن را انتخاب کنند.

شناخت‌شناسی. متکلمان قرون وسطی دو دسته مقولهٔ معرفتی در اختیار داشتند؛ یکی مقولات مرتبط با scientia (شناخت علمی یا برهانی) و دیگری مقولات مرتبط با opinio (عقاید «احتمالی»، از جمله عقاید تقلیدی و تعبدی). به این ترتیب آن نتایج کلامی که استنتاجش از اصول اولیه ممکن نبود، خوشبختانه می‌توانست بر مبنای حجت مسلّم یعنی خودِ کلمهٔ الهی استوار گردد. اما در دورهٔ جدید دامنهٔ scientia به دو حوزهٔ ریاضیات و منطق صوری محدود شد. هیوم و کانت هر دو نقدهای محکمی بر ادلهٔ قیاسی وجود خدا و کلاً الهیات ملتزم به عقل به دست دادند. گذشته از این وقتی شناختِ احتمالی، آن معنای خاص خود در این روزگار را که بر اعتبار بیّنهٔ تجربی استوار است، یافت، توسل به مرجعیت بی‌معنا شد و بسیاری فراهم کردن بیّنهٔ تجربی برای دعاوی الهیات را غیرممکن تشخیص

دادند. به این ترتیب پرسش اصلی برای اهل الهیات جدید این بوده که الهیات چگونه ممکن است ـــ اگر اصلاً ممکن باشد.

الهیات لیبرال در پی تدابیری برای حل معضلاتی که علم مستقیم یا غیرمستقیم به وجود آورده بود، از انواع سنتی‌ترِ الهیات فاصله گرفت. فهم بسیاری از الهی‌دانان لیبرال از دین ـــ به پیروی از فردریش شلایرماخر ـــ این بود که دین حوزهٔ تجربهٔ خود را می‌سازد که ربطی به حوزهٔ تجربهٔ شناخت علمی ندارد. تعالیم الهیات، بیان آگاهی دینی است نه گزارشهایی از قلمرو ماورای طبیعی. فعل الهی به صورت علیت کمونی یا [درونی] است نه از طریق دخالت در عالم طبیعت یا تاریخ بشر. به این ترتیب الهیات لیبرال به قیمتِ (یا با پیامد مفیدِ) بازنگری اساسی در خود مفهوم دین و الهیات، از برخورد مستقیم با علم جدید خودداری کرده است. با این‌همه، ایان باربور[1] در مسائل علم و دین (۱۹۶۶) طرحی کلی و دایرةالمعارفی از نقاط ارتباط دعاوی علمی با تفکر دینی تهیه کرد، و در اسطوره‌ها و الگوها و پارادایم‌ها (۱۹۷۴) دربارهٔ شباهتهای مهم علم و دین از لحاظ شناخت‌شناسی سخن گفت. از آن زمان تاکنون شمار روزافزونی از محققان جناح لیبرالِ مسیحیت درصدد تشکیک در تقسیم‌بندی مدرن این قلمرو برآمده‌اند.

۴. زمین‌شناسی، تکامل، عمر زمین

نزد اهل الهیات در سده‌های هفدهم و هجدهم، فیزیک و نجوم کانونهای علمی اصلی بودند؛ در سدهٔ نوزدهم و بیستم زمین‌شناسی و زیست‌شناسی همین مقام را داشتند. روایت کتاب مقدس از خلقت تا زمان ظهور مسیح و داوری نهایی، تا قرنها طرحی کلی برای توضیح تاریخ طبیعی و نیز تاریخ بشر به دست داد. مثلاً داستان طوفان نوح، تبیین سودمندی برای سنگواره‌های دریایی‌ای بود که بالاتر از سطح دریا پیدا می‌شد. با این حال در قرن هفدهم، در مدت کوتاه تاریخ که مطابق کتاب مقدس محاسبه می‌شد از چند جهت تردید شده بود (به جیمز آشر[2]، اسقف اعظم ایرلندی در قرن هفدهم، نسبت داده‌اند که محاسبه کرد خلقت فقط ۴۰۰۴ سال پیش

1. Ian Barbour 2. James Ussher

از میلاد مسیح رخ داده است). هرچند کوششهای پراکنده‌ای برای تطبیق دادن و همخوان کردن تاریخ زمین‌شناسی با سفر تکوین تا به امروز ادامه یافته است، در سدهٔ هجدهم بسیاری از زمین‌شناسان قبول داشتند که فرضیهٔ طوفان نمی‌تواند انبوه دانشی را که دربارهٔ چینه‌بندی سنگها و تعیین جای سنگواره‌ها به دست می‌آمد و دائماً گسترش می‌یافت، تبیین کند. زمین، تاریخی طولانی‌تر از تاریخ بشر لازم داشت. در همان حال آثار و شواهد مصری و چینی موجب تردید در مدت کوتاه تاریخ بشر می‌شد که آن را بر اساس کتاب مقدس محاسبه می‌کردند.

بعضی مخالفتها با نظریهٔ تکامل در عصر ما متضمن گاه‌شماریِ «زمین جوان» بود، ولی واکنشهای منفی نسبت به منشأ انواع داروین (۱۸۵۹) در سدهٔ نوزدهم، بیشتر اعتراضی بود به داروینیسم اجتماعی و این مدعا که انسانها خویشاوند «حیوانات پست‌تر» هستند؛ سایر واکنشهای منفی معطوف به این نکته بود که انتخاب طبیعی در تبیین سازگاری موجودات زنده با محیط خود، جانشینی برای طرح الهی فراهم می‌کند و به این ترتیب موجب تضعیف یک دلیل جدلی مهم می‌شود. با این‌همه، عدهٔ زیادی از اهل الهیات و سایر دینداران، این نظریه را با میل و رغبت پذیرفتند و تغییراتی را که با قبول آن، در الهیات لازم می‌آمد، به جای آنکه مصالحهٔ صرف بدانند، مفید شمردند.

۵. علوم زیستی

نظریهٔ تکامل هنوز در پایان قرن بیستم بحث داغی است. یک نظرسنجی (منتشره در مجلهٔ *US News and World Report*، ۲۳ دسامبر ۱۹۹۱) حاکی از آن بود که بیشتر مسیحیان امریکای شمالی دربارهٔ پارادایم تکامل کلی تردید دارند. بهترین توضیح برای این مقاومت شاید این واقعیت باشد که این موضوع نهایتاً به عنوان روایتی از منشأ نوع بشر برحسب خلق و ایجاد، در برابر اتفاق، طرح‌ریزی شده است. اینکه این موضوعات را می‌توان با این اصطلاحات بیان کرد، تا حدی مرهون نظریهٔ (ناقص) فعل الهی است که مطابق آن، [اصولاً] آفرینش خدا با فرآیندهای طبیعی منافات دارد، نه اینکه خدا از طریق فرآیندهای طبیعی، از جمله فرآیندهایی که متضمن حوادث اتفاقی است، عمل کند. عمل ملحدانی که برای تبلیغ کیش خود

از زیست‌شناسی تکاملی استفاده می‌کنند، به این مناقشه دامن زده است.

علم ژنتیک عرصهٔ تازه‌ای برای گفتگوی دین و علوم زیستی پدید آورده است. مطالعاتی که نشان می‌دهد خصوصیات و رفتار انسان مبنای توارثی دارد، پرسشهایی دربارهٔ شأن انسان ــ مثلاً پرسشهایی دربارهٔ اختیار و جبر علّی ــ به وجود می‌آورد که در حوزهٔ تخصص فلسفه و دین بوده است. بخصوص تحقیقات دربارهٔ دوقلوها که از عاملی ارثی در رفتار دینی خبر می‌دهد، مورد توجه است (برای نمونه بنگرید به ایوز[1] و دیگران، ۱۹۹۰).

تحقیقات ژنتیک به طور کلی و مهندسی ژنتیک به طور خاص، چند مسئلهٔ اخلاقی به وجود آورده که به نظریه‌پردازی اخلاقی در الهیات مربوط می‌شوند. مثلاً بیشتر مردم از درمان ژنتیک بیماریها حمایت می‌کنند، ولی عدهٔ بسیاری با دخالت در مسیر نطفه که ممکن است بر تمام نسلهای بعدی اثر بگذارد، مخالف‌اند. بعضی مخالفتها مبتنی بر مواضع شبه‌دینی است: دانشمندان «نباید نقش خدا را بازی کنند». این طرز فکر، مداقه‌ای کلامی در پی دارد: آیا انسانها خودشان برای شرکت در فرآیند خلقت کنونی خداوند آفریده نشده‌اند؟ گفتنی است که در سال ۱۹۹۱ نخستین کمک مالی‌ای که «مؤسسات ملی سلامت ایالات متحدهٔ امریکا»[2] به مؤسسه‌ای در الهیات داد، به «مرکز الهیات و علوم طبیعی»[3] (برکلی، کالیفرنیا) تعلق گرفت تا دربارهٔ لوازم کلامی و اخلاقی «ابتکار ژن انسانی» که برنامه‌ای برای طراحی نقشهٔ DNA انسان بود، تحقیق شود (مقالهٔ «دین و اخلاق» در همین مجموعه).

۶. کیهان‌شناسی

کیهان‌شناسی فیزیکی شاخه‌ای از علم است که دربارهٔ کل عالم تحقیق می‌کند. پیشرفتهای این رشته که در دههٔ ۱۹۲۰ آغاز شد، آتش بحث داغی را در زمینه‌های مشترک الهیات و علم برپا کرده است. در نظریهٔ انفجار بزرگ که مبتنی بر انبساط عالم و انواع اطلاعات دیگر است، فرض می‌شود که جهان از «سیاهچالهٔ» بسیار

---

1. Eaves 2. The US National Institutes of Health
3. Center for Theology and the Natural Science

چگال بسیار داغی در حدود پانزده تا بیست بیلیون سال پیش آغاز شده است. بسیاری از مسیحیان، از جمله پاپ پیوس دوازدهم، از این نظریه به عنوان مؤیدی بر عقیدهٔ خلقت در کتاب مقدس، استقبال کردند. تنها مردم دیندار نبودند که چنین برداشتی از این نظریه داشتند؛ فردریک هایل[1] از الگوی ثابت بودن جهان دفاع می‌کرد که برحسب آن اتمهای ئیدروژن طی مدت زمانی نامتناهی به وجود می‌آیند. او این الگو را می‌پسندید چون تا حدی آن را با الحاد خود سازگارتر می‌دید.

بحث میان اهل الهیات بر سر ارتباط کیهان‌شناسی انفجار بزرگ با آموزهٔ خلقت متضمن مناقشه بر سر خود ماهیت الهیات است. همان‌طور که پیشتر ذکر شد، در میان الهی‌دانان لیبرال از زمان اشلایرماخر رسم این بوده که مدعی شوند معنای دینی کاملاً مستقل از واقعیت علمی است. کسانی که این موضع را اتخاذ می‌کنند، مدعی‌اند که آموزهٔ خلقت ــ که فقط به ارتباط کل موجودات با خدا می‌پردازد ــ چیزی دربارهٔ منشأ زمانی عالم نمی‌گوید و بنابراین با هر الگوی کیهان‌شناختی به یک اندازه منطبق و سازگار است.

حوزهٔ تحقیق جدیدتری هست که تأمل اهل الهیات را برانگیخته و می‌توان به عنوان مسئلهٔ مبدأ بشر به آن اشاره کرد. عواملی چند در جهان اولیه به شیوه‌ای بسیار دقیق با هم تنظیم شده‌اند تا جهان کنونی ما را بسازند. این عوامل شامل جرم عالم، نیروهای چهار قوهٔ اساسی (الکترومغناطیس، جاذبه، نیروهای هسته‌ای قوی و ضعیف) و عوامل دیگر می‌شود. محاسبات نشان می‌دهد که اگر یکی از این تعداد ولو ذره‌ای از مقدار واقعی خود منحرف شده بود، جهان به شیوه‌ای اساساً متفاوت شکل می‌گرفت و حیات به گونه‌ای که ما می‌شناسیم ــ و شاید هر نوع حیات ــ را غیرممکن می‌کرد. یک نمونه از «طراحی ظریف»ی که لازم است، این است که اگر نسبت قوهٔ الکترومغناطیس به قوهٔ جاذبه به اندازهٔ یک جزء در $۱۰^{۴۰}$ تغییر می‌کرد، هیچ ستاره‌ای مثل خورشید ما موجود نمی‌بود.

بسیاری ادعا می‌کنند که این طراحی ظریف آشکار جهان برای زندگی، نیاز به

---

1. F. Hoyle

تبیین دارد. به نظر بعضی چنین می‌رسد که این امر زمینه‌هایی برای نوعی تازه از برهان اتقان صنع فراهم می‌کند. بعضی دیگر معتقدند که این امر را می‌توان به شیوه‌های علمی تبیین کرد ــ مثلاً با گفتن اینکه جهانهای بسیار بسیار زیادی وجود دارد ــ چه همزمان با ما و چه در پی ما ــ که هر یک نمونهٔ مجموعهٔ متفاوتی از ثابتهای اصلی است. می‌توان احتمال داد که تعداد معدودی از این جهانها زمینهٔ مساعدی برای حیات به وجود می‌آورد، و فقط در چنین جهانی است که ناظرانی وجود خواهند داشت که پرسش از طراحی ظریف را مطرح کنند. چه از طراحی ظریف به عنوان دلیلی بر وجود خدا استفاده شود چه نشود، این امر نتایج مهمی برای الهیات دارد چرا که بعضی فیلسوفان معتقدند طراحی ظریف دلیلی است بر ضد روایت مبتنی بر دخالت خدا از طریق خلق مدام و فعل الهی، چون شرطهای لازمِ وجودِ انسان از همان آغاز در جهان ایجاد شده است.

۷. فیزیک و متافیزیک

انواع پیشرفتها در فیزیک از پایان سدهٔ نوزدهم به بعد، موجب تردید در نگرش موجبیت‌گرایانه شده است. فیزیک کوانتوم عدم قطعیت را وارد جهان‌بینی فیزیک کرده است. نظریهٔ کوانتوم به طور کلی فقط پیش‌بینی‌های احتمالی دربارهٔ گروههای حوادث را ممکن می‌کند نه پیش‌بینی تک تک حوادث را. مشخص نیست که آیا این محدودیت فقط حد شناخت بشر را نشان می‌دهد یا نشانهٔ عدم قطعیتی حقیقی در طبیعت است. با این حال عقیدهٔ دانشمندان متمایل به نظرگاه دوم است و لذا بیشتر فیزیکدانان جبر علّی جهان‌بینی نیوتونی را دست‌کم در این سطح رد می‌کنند. «عدم تحیز کوانتوم» به این واقعیت خاص اشاره دارد که الکترونها و دیگر موجودات زیر اتمی که یک بار با هم تعامل داشته‌اند، به رفتار به طریق هماهنگ با هم ادامه می‌دهند، ولو اینکه این هماهنگی هیچ شباهتی به هیچ نوع تعامل علّی شناخته‌شده در زمان حاضر نداشته باشد. این پدیده تصویر نیوتونی جهان را، یعنی ذرات مجزای متحرک را که به وسیلهٔ نیروهای مأنوس فیزیکی با هم تعامل دارند، از بیخ و بن زیر سؤال می‌برد. اگر موجبیت نیوتونی لوازم مهمی برای نظریه‌های فعل الهی داشت، بی‌تردید این پیشرفت و توسعه‌ها در فیزیک کوانتوم نیز لوازمی

برای الهیات دربرمی‌داشت. اینکه این لوازم چیست همچنان مسئله‌ای است حل‌نشده و محل بحث.

پیشرفت تازه‌تری که مستقیماً به فیزیک و دیگر علوم طبیعی مربوط می‌شود، نظریهٔ آشوب است. این نظریه، تحقیق در مجموعه‌هایی است که رفتارشان نسبت به تغییر در محیط اولیه بسیار حساس است. این معنا را می‌توان با مثالی از دینامیک کلاسیک روشن کرد: حرکات توپ بیلیارد کاملاً مطابق با قوانین نیوتون است، اما تفاوتهای بسیار ناچیز در زاویهٔ اثر چوب بیلیارد، پس از چند برخورد اثراتی بسیار تشدیدشده دارد؛ به علاوه، تفاوتهای اولیه‌ای که موجب تفاوتهای بزرگ بعدی در رفتار بعدی می‌شوند کوچکتر از آن‌اند که بتوان اندازه گرفت، پس دستگاه در درون غیرقابل پیش‌بینی است. نظامهای آشوبی در سرتاسر طبیعت یافت می‌شود، در نظامهای ترمودینامیک دور از تعادل، در الگوهای آب و هوا، در اجتماعات جانوران. نظریهٔ آشوب با مباحث فعل الهی مرتبط است نه به این سبب که نظامهای آشوبناک غیرمتعین‌اند (یعنی تعین علّی ندارند) و لذا بدون نقض قوانین طبیعت پذیرای فعل الهی‌اند؛ بلکه تشخیصِ حضور فراگیر دستگاههای آشوبناک، محدودیتهای ذاتی شناخت بشر را نشان می‌دهد، و به این نتیجهٔ سلبی ولی مهم منتهی می‌شود که انسان غالباً (یا هرگز) در وضعی نیست که دریابد خدا از طریق فرآیندهای طبیعی عمل نمی‌کند.

پیشرفت دیگری در علم که نتایجی مترتب بر مسئلهٔ تعین و فعل الهی دارد، تشخیص «علیتِ صدر ـ ذیل» است. علوم را می‌توان سلسله‌ای تصور کرد که در آن علوم عالی‌تر به نحو پیش‌رونده، در نظامهایی هرچه پیچیده‌تر تحقیق می‌کنند: فیزیک در خردترین و بسیط‌ترین اجزای عالم مطالعه می‌کند؛ شیمی در مجموعه‌های پیچیدهٔ ذرات فیزیکی (اتمها و مولکولها) تحقیق می‌کند؛ بیوشیمی در تشکیلات بی‌نهایت پیچیدهٔ سازندهٔ موجودات زنده مطالعه می‌کند، و به همین ترتیب. سودای پوزیتیویست‌های منطقی فراهم کردن روایتی از علوم بود که در آن قوانین علومِ سطوح بالاتر بتواند کاملاً به قوانین فیزیک تحویل شود. این برداشت از تقلیل‌گراییِ تبیینی، طبیعتاً از تقلیل‌گرایی وجودشناسانه‌ای ناشی می‌شد که اعتقاد مهم جهان‌بینی علمی مدرن گردید: اگر همهٔ موجودات و نظامها نهایتاً از موجوداتی

ساخته شده باشند که فیزیک آنها را مطالعه می‌کند، رفتارشان باید برحسب قوانین فیزیک قابل فهم باشد. به این ترتیب تحویل‌گراییِ وجودشناختی و تبیینی متضمن تحویل‌گرایی علّی، یا «علیت پایین ـ بالا» است. اگر قوانین فیزیک، جبری و حتمی است، ما روایتی بر اساس موجبیت از کل طبیعت داریم. با این حال، آشکار شده است که رفتار موجودات با مراتب مختلف پیچیدگی همیشه نمی‌تواند کاملاً برحسب رفتار اجزایشان فهم شود؛ توجه به تعامل آنها با وجوه غیر تحویل‌پذیر محیطهایشان نیز ضروری است. بنابراین حالت یا رفتار سیستم عالی‌تر تأثیر علّیِ صدر ـ ذیلی بر مؤلفه‌هایش دارد.

آرتور پیکاک[1] (۱۹۹۰) از این پیشرفت در تفکر علمی برای مطرح کردن راههای تازهٔ فهم فعل الهی استفاده کرد. طبق نگرش «وحدت وجودی» او، عالم «در» خداست، و بنابراین تأثیر خدا بر کیهان را می‌توان از راه قیاس با علیت صدر ـ ذیل در سراسر سلسله مدارج طبیعت فهمید. این پیشنهاد به پرسشهای راجع به اینکه چگونه خدا علت حوادث خاص در کیهان است، پاسخ نمی‌دهد، ولی مسئلهٔ قدیمی جبر علّی را حل می‌کند.

۸. شناخت‌شناسی و زبان

تغییر و تحول از شناخت‌شناسی قرون وسطی به تجربه‌گرایی جدید مستلزم بازنگری اساسی در شناخت‌شناسی دینی بود. در طول عصر جدید تدابیر متعددی برای نشان دادن اینکه الهیات از لحاظ شناخت‌شناسی قابل قبول است، به کار گرفته شد. با این حال رواج روزافزون الحاد در محافل علمی حاکی از آن است که این تدابیر ثمربخش نبوده است. در برهه‌ای از تاریخ فکر که می‌توان آن را پایان عصر جدید خواند، نظریه‌های شناخت آن‌قدر تغییر کرده است که مسئلهٔ شأن الهیات از لحاظ شناخت‌شناسی محتاج بررسیِ دوباره است. توجه ما در اینجا فقط به تغییراتی است که مستقیماً به علم مربوط می‌شوند.

گزاره‌های اهل الهیات گاهی بر این اساس که وضعیتهای اموری را توصیف

1. A. Peacocke

می‌کنند که به تصور درنمی‌آیند و در تخیل نمی‌گنجند، باطل اعلام شده‌اند. اما نظریهٔ کوانتوم و دیگر پیشرفتهای علمی اخیر هم، واقعیتی فیزیکی را وصف می‌کند که به همان میزان تصورناشدنی است و ــ چه بسا بعضی بگویند ــ موجب تشکیک در منطق دو ارزشی سنتی می‌شود. منظور از این سخن تذکر این نکته است که نگرشی به شناخت لازم است که بالنسبه به نگرش عصر جدید معمولی‌تر باشد؛ واقعیت پیچیده‌تر و رازناکتر از آن است که زبان و تصورات ما به ما امکان بدهد آن را تسخیر کنیم.

اغلب (بخصوص اهل الهیات) گفته‌اند که الهیات اساساً متفاوت با علم است چرا که علم عینی است ولی هر معرفت دینی در خود تنیده است و ماحصل تعامل میان خدا و ذهن شناساست. شیوهٔ دیگری که علم با آن، آرای قدیمتر دربارهٔ شناخت را تعدیل کرده و تفاوت میان علم و الهیات را کم کرده، صحه گذاشتن بر این نکته است که خود شناخت علمی، مبتنی بر تعامل است. اندازه‌گیری، تعامل با پدیدارهایی است که اندازه گرفته می‌شوند، بویژه در سطح زیر اتمی.

بیشتر متفکران جدید فراهم آوردن مؤیدی تجربی برای الهیات را محال دانسته‌اند. با این حال تحقیقاتی هم دربارهٔ وجوه شباهت نحوهٔ استدلال الهیات و علم ــ از جمله گزارشهایی از داده‌های علمی مناسب برای الهیات ــ وجود دارد که سرآغاز آنها اثر ایان باربور (۱۹۷۴) بوده است. این پیشرفت را رشد فلسفهٔ علم که نشان داد خود علم عملی پیچیده‌تر و بشری‌تر از آن است که پوزیتیویست‌ها گمان می‌بردند، ممکن کرد.

۹. استلزامات دین برای علم

بخش عمدهٔ این مقاله، به استلزامات علم برای دین معطوف شده است. اما مواردی هم هست که دین استلزاماتی برای علم دارد. گفته‌اند که تعالیم مسیحی سهم مهمی در ظهور علم جدید داشت: مجبور نبودن خدا مستلزم آن بود که ویژگیهای عالم طبیعت نتواند به نحو پیشینی از اصول عقلانی استنتاج شود، در عین حال خیر و صدق خداوند حاکی از این بود که عالم آن‌چنان آشفته و درهم و برهم نیست که غیر قابل فهم باشد. خود وجود دین، تذکری مفید است بر اینکه مرزهایی وجود

دارد که تبیین علمی نمی‌تواند از آنها فراتر برود، و تعالیم دین به پاسخ دادن به پرسشهایی که در ورای این مرزها قرار دارند کمک می‌کند. دورهٔ نیوتونی شاهد جدایی فلسفهٔ طبیعی (علم) از الهیات طبیعی (عقلی) بود و از آن وقت تاکنون پیش‌فرضِ روشیِ علم این بوده که باید تبیینهایی کاملاً طبیعی فراهم کرد. علم با این کار برای توانایی‌های خود مرز تعیین کرده است، اما این به آن معنا نیست که آنچه ورای این توانایی‌هاست به همین سبب بی‌اهمیت (یا موهوم) است. کیهان‌شناسی و فیزیک مسائلی به وجود آورده‌اند که خود نمی‌توانند پاسخی به آنها بدهند: چرا رفتار فرآیندهای طبیعی، قانونمند می‌نماید؟ علت انفجار بزرگ چه بود؟ چرا اصلاً جهان هست؟ الهیات و علم شاید هر یک درون حوزهٔ خاص خود حداقل تعامل را با یکدیگر داشته باشند، اما در اینجا [و در مواجهه با چنین پرسشهایی] قدر تبیینهای الهیات معلوم می‌شود.

کتابشناسی

Barbour, I. (1966) *Issues in Science and Religion*, New York: Harper & Row.

[ایان باربور، علم و دین، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.]

(مطالعه‌ای بسیار قابل فهم در روابط بین علم و مسیحیت، که از عصر جدید آغاز می‌شود.)

____ (1974) *Myths, Models and Paradigms*, New York: Harper & Row.

(مقایسهٔ روشمند علم و دین، با استفادهٔ خاص از فلسفهٔ علم تامس کوهن، بسیار آسان‌فهم.)

____ (1990) *Religion in an Age of Science: The Gifford Lectures, 1989-1991*, San Francisco, CA : Harper-Collins, Vol. 1.

(خلاصه و صورت امروزی‌شدهٔ مطالب کتابهای قبلی، مقدمه‌ای فوق‌العاده خوب.)

Darwin, C. (1859) *The Origin of Species*, London: John Murray.

[چارلز داروین، منشأ انواع، ترجمهٔ نورالدین فرهیخته، تهران، زرین و نگارستان کتاب، ۱۳۸۰.]

(بیان کلاسیک نظریهٔ داروین.)

Draper, J. W. (1874) *History of the Conflict between Religion and Science*, New York: D. Appleton.

(تقبیح عامه‌پسند مذهب کاتولیک به سبب دخالت در پیشرفت علم.)

Eaves, L. J., Martin, N. G. and Heath, A. C. (1990) "Religious Affiliation in Twins and Their Parents: Testing a Model of Cultural Inheritance", *Behaviour Genetics* 20 (1): 1-21.

(شواهدی برای عنصر ارثی در رفتار دینی.)

Henfer, P. (1993) *The Human Factor. Evolution, Culture, and Religion*, Minneapolis, MN: Fortress Press.

(نمونهٔ کاربرد نظریهٔ تکامل در الهیات.)

Leslie, J. (1989) *Universes*, London: Routledge.

(شرحی همه‌فهم از مسئلهٔ آنتروپی یا تنظیم دقیق.)

Lindberg, D. C. (1992) *The Beginnings of Western Science: The European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 B.C. to A.D. 1450,* Chicago, IL: University of Chicago Press.

(همه‌فهم.)

Lindberg, D. C. and Numbers, R. L. (eds.) (1986) *God and Nature: Historical Essays*

on the Encounter between Christianity and Science, Berkeley, CA: University of California Press.

(نقد آن دسته از روایتهای تاریخ علم و دین که الگوی جنگ را مفروض می‌گیرند.)

Merton, R. (1983) *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England,* New York: Harper & Row, repr., 1970.

(این نظریه را بیان می‌کند که رشد علم به ترغیب نهضت پاکدینی بوده است.)

Murphy, N. (1990) *Theology in The Age of Scientific Reasoning,* Ithaca, NY: Cornell University Press.

(دربارهٔ ارتباط روش الهیات و فلسفهٔ علم، مستلزم آشنایی با فلسفه.)

Murphy , N. and Ellis, G. F. R. (1996) *On the Moral Nature of the Universe: Theology, Cosmology and Ethics,* Mineapolis, MN: Fortress Press.

(الگویی جامع برای مرتبط کردن علوم طبیعی و اجتماعی با الهیات و اخلاق، معتدل در به کار بـردن اصطلاحات فنی.)

Peacocke, A. R. (1979) *Creation and the World of Science: The Bampton Lectures, 1978,* Oxford: Clarendon Press.

(بررسی کامل مسائل دربارهٔ رابطهٔ علم امروزی با الهیات مسیحی، با تفصیل بیشتر در موضوعات تکامل و خلقت، و ترتیب سلسله‌مراتبی علوم، دیریاب‌تر از کتاب باربور.)

—— (1990) *Theology for a Scientific Age,* Oxford: Blackwell; enlarged edn., MineaPolis, MN: Fortress Press, 1993.

(علیت صدر ـ ذیل را با فعل الهی مرتبط می‌کند.)

Rolston, H. (1987) *Science and Religion: A Critieal Survey,* New York: Random House.

(مقدمهٔ خوبی به موضوع؛ کمتر از کتاب باربور خواندنی، ولی به لحاظ زیباشناسی خوشایندتر از آن.)

Russell, R. J., Murphy, N. and Peacocke, A. (eds.) (1994) *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action,* Vatican City State: Vatican Observatory; distributed by University of Notre Dame Press.

(مجموعه مقالات دربارهٔ فعل الهی، مختلف از لحاظ فنی بودن.)

White, A. D. (1896) *A History of the warfare of Science with Theology in Christendom,* New York: D. Appteton, 2 Vols.

(در مقدمه و بخش ۲ به این کتاب اشاره شده است.)

دین و فلسفهٔ سیاسی

پل جی. وایتمن / ترجمهٔ فاطمه مینایی

فلسفهٔ سیاسی در آتن آغاز شد اما تا زمان پدید آمدن مسیحیت، دین تأثیر چندانی در آن نداشت. بنا به توصیف متون مقدس مسیحی، انسانها اتباع مُلک الهی‌اند، عاقبتی فوق طبیعی برایشان رقم خورده است و موظف‌اند یکدیگر را دوست بدارند. چنین دیدگاهی بالقوه با ضروریات جوامع سیاسی مختلفی که مسیحیان به آن تعلق دارند، در تعارض است. شرط سرسپردگی به خدا چه بسا با وفاداری‌ای که حکومت دنیوی خواستار آن است، منافات داشته باشد و کوشش انسانها برای رسیدن به غایت فوق طبیعی خود چه بسا آنها را به برخورد با قوانین مدنی بکشاند. قدرت و ساختار کلیسا در قرون وسطی، باب برخورد میان مقامات کلیسای رسمی و دولتهای ملی متعدد را گشود. همین برخوردها ــ چه به صورت بالقوه و چه به نحو بالفعل ــ بود که بیشتر مسائل فلسفهٔ سیاسی از قرن چهارم تا قرن چهاردهم میلادی را رقم زد.

تعارض میان عضویت در مُلک الهی و عضویت در حکومت زمینی را آگوستین با قوّت تمام توصیف کرد. او مؤمنان مسیحی را به زائرانی تشبیه می‌کرد که در عالم مسافرند و از صلح و آرامشی که مقامات دنیوی فراهم می‌آورند، بهره می‌گیرند. متفکران سیاسی اوایل قرون وسطی به بررسی اوضاع و احوالی که در آن جنگ و شاه‌کشی و تمرد مجاز است می‌پرداختند و در مسئلهٔ ولایت پاپ بر حاکمان دنیوی غور می‌کردند. توماس آکوینی نظریهٔ قانون طبیعی را بسط داد که به موجب آن، ممکن نیست قانون معتبر انسانی مغایر احکام اخلاق باشد. او می‌گفت فرمانروایان دنیوی مسئول‌اند به خیر عمومی و رستگاری اخروی اتباع خود کمک کنند. از قرن شانزدهم به بعد، فلسفهٔ سیاسی مشغول مسائلی بود که بر اثر تحولات دینی در عصر جدید، پدید آمد. جنبش اصلاح دینی در میان اقوام اروپایی تنوع مذهبی وسیعی به وجود آورد و از این رهگذر مسائلی پدید آمد ناظر به اینکه چگونه می‌توان بدون وجود دین مشترکی که عامل اهداف مشترک و

پیوندهای اجتماعی باشد، تعیین سیاست و حفظ وحدت کرد. تامس هابز[1]، فیلسوف قرن هفدهم، مخالف رواداریِ تعدد مذاهب بود و این گونه استدلال می‌کرد که دولتها فقط وقتی می‌توانند یکپارچه بمانند که از طریق حاکمیتی مطلق وحدت دینی خود را حفظ کنند. از سوی دیگر، جان لاک[2] از حق آزادی مذهب دفاع می‌کرد. لاک و لیبرالهای دیگری که با جنبش فکری معروف به روشنگری ارتباط داشتند، با مخالفت محافظه‌کاران سنتی‌ای مانند ادموند برک[3] رو به رو شدند. برک می‌گفت وجود جامعهٔ بشری منوط است به وفاداری از سر میل و اختیار نسبت به رسوم و نهادهای اجتماعی از جمله کلیسای ملی رسمی. مدتها بعد از این تاریخ، لیبرالسیم با مخالفت مارکسیسم هم رو به رو شد. مارکسیست‌ها می‌گویند که دین با کتمان استثمار طبقهٔ کارگر به حفظ ثبات اجتماعی در شرایط مدرن کمک می‌کند.

فلسفهٔ سیاسی معاصر در عالم انگلیسی‌زبان از لیبرالیسم روشنگری لاک سرچشمه گرفته است. جان رالز[4] معتقد است که همیاری اجتماعی فقط باید مبتنی بر امری باشد که شهروندان دمکراسی‌های لیبرال بتوانند در شرایط ایدئال آن را به نحو معقول و مستدل تأیید کنند. سخن منتقدان مذهبی لیبرالیسم معاصر این است که لیبرالیسم معاصر بی‌جهت بحث و فعالیت سیاسی ناظر به دین را محدود می‌کند.

۱. فلسفهٔ سیاسی در قرون وسطی

آتن باستان مهد تأملات روشمند فلسفی دربارهٔ سیاست بود، اما دین یونانی تأثیر کمی بر این تأملات گذاشت. بعضاً تفکرات سیاسیِ مرتبط با یهودیت و اسلام و مسیحیت رومی را هم می‌توان یافت ولی این ادیان هم، چندان تأثیر پابرجایی در تکامل فلسفهٔ سیاسی نداشته‌اند. در مقابل، رشد فلسفهٔ سیاسی عمیقاً تحت تأثیر بسط نظری و توسعهٔ نهادهای مسیحیت لاتینی و مذاهب منشعب از آن بوده است.

بنا به توصیف متون مقدس مسیحی، تمامی انسانها اتباع برابر مُلک الهی‌اند و موظف‌اند خدا را با تمام وجود دوست بدارند و نیز موظف‌اند همان‌قدر که خود را دوست می‌دارند به همنوعانشان مهر بورزند. به علاوه، طبق تفسیر رایج از متون مقدس، این متون به انسانهای درستکار وعدهٔ حیات ابدی در جوار خداوند

1. T. Hobbes 2. J. Locke 3. E. Burke 4. J. Rawls

می‌دهند. ضروریات آن نوع زندگی مسیحی که در متون مقدس توصیف شده است، بالقوه با ضروریات عضویت در جامعهٔ سیاسی منافات دارد. اطاعت از اوامر الهی چه بسا مستلزم سرپیچی از قانون بشری باشد. اقتضائات نوع‌دوستی مسیحی ممکن است با اقتضائات خدمت در ارتش منافات داشته باشد. ممکن است این‌طور به نظر برسد که وحدت ملی بیش از آنکه وابسته به محبت متقابل باشد، بستگی به میهن‌پرستی یا تعامل اقتصادی دارد و قوانین بیشتر به اهداف ملی کمک می‌کنند تا به رستگاری اخروی. طی قرون وسطی، قدرت و ثروت و سازمان‌یافتگی روزافزون کلیسا، راه را برای مجادلات مقامات سیاسی و کلیسای رسمی بر سر اختیارات قانونی هموار کرد. کانون این مجادلات، تقدم پاپ یا حاکمان گوناگون غیرروحانی، ادارهٔ اموال کلیسا، قدرت تعیین اسقفها و قوانین ادارهٔ قشر روحانی بود. فلسفهٔ سیاسی از قرن چهارم تا قرن چهاردهم، به نحو بالقوه یا بالفعل، عمدتاً مشغول پرداختن به این کشمکش‌ها بود.

آگوستین، اسقف شمال افریقا در قرن چهارم، نخستین متفکر اجتماعی بزرگ مسیحی بود. او تفکر سیاسی نظام‌مند و منسجمی نداشت ولی در بزرگترین اثر خود، شهرخدا[1] (۴۲۷ـ۴۱۳)، مکرراً به مسائل سیاسی اشاره کرد. او در این کتاب گفت که قدرت سیاسی ذاتاً قهری است و اگر هبوط رخ نمی‌داد، ضرورتی نداشت. به نظر آگوستین غرور، میراث این گناه جبلّی و منشأ گناهان فعلی است. اینکه خدا مقدر کرد انسانها مطیع قدرت سیاسی شوند، تا حدی برای این بود که به آنان درس فروتنی بیاموزد. توصیهٔ آگوستین به مسیحیان این بود که به شکوه و جلال حکومتی که به آن تعلق دارند، اعتنایی نکنند. او می‌گفت مسیحیان زائرانی‌اند که در عالمی پر از گناه سفر می‌کنند چنان‌که گویی در سرزمینی بیگانه‌اند. آنان باید از آرامش و صلحی که مقامات دنیوی میسر ساخته‌اند، استفاده کنند، اما نباید به این دنیا دل ببندند. مؤمنان چه بسا در حکومت به مناصبی هم برسند اما نباید برای این مناصب حریص باشند. آگوستین می‌گفت گاه باید از قدرت سیاسی برای سرکوب بدعت و واداشتن تفرقه‌افکنان به بازگشت به کلیسا استفاده کرد.

پس از آنکه امپراتور کنستانتین (حدود ۳۳۷ـ۲۷۵) مسیحیت را به عنوان دین رسمی امپراتوری روم پذیرفت و در پی آن امپراتوری روم سقوط کرد، کلیسا

صاحب قدرت و ثروتی شد که مستلزم تشکیلات دیوان بیش از پیش پیچیده‌ای بود. این پیچیدگیِ سازمانیِ روزافزون، عرصه را هم برای برخورد و هم برای همکاری نهادهای کلیسایی و سیاسی آماده کرد. برخوردهای بالقوه میان مقامات کلیسا و مقامات مدنی، در مورد اختیارات قانونی میان مقامات کلیسا و مقامات مدنی، قدرت پاپ برای عزل حاکمان دنیوی و مجاز بودن قتل حاکمان جبار، از موضوعاتی بود که متفکران سیاسی را از دورهٔ آگوستین تا قرن سیزدهم به خود مشغول داشت. تفکر سیاسی این دوره عمدتاً پراکنده و اتفاقی بود؛ به این معنا که بیشتر نتیجهٔ اوضاع و احوال سیاسی روز بود تا آنکه بخشی از اقدامات عظیمتر فلسفی.

فلسفهٔ سیاسی در قرن سیزدهم در اروپای غربی جان تازه‌ای گرفت. این امر زمانی رخ داد که آثار ارسطو در جهان لاتینی‌زبان دوباره کشف شد و در دانشگاههای قرون وسطی رواج یافت. توماس آکوینی، بزرگترین پیرو ارسطو در قرون وسطی، استاد روشی در تحقیق بود که به شیوهٔ مدرسی معروف است. مشخصهٔ اهل مدرسه آن بود که حقایقی را که در منابع مختلف می‌یافتند، در یک کل منسجم با یکدیگر تلفیق می‌کردند. بر این اساس، آکوینی درصدد بود حقایقی را که در کتب مقدس و تراجم اولیا می‌یافت، با بصیرتهایی که در آثار ارسطو وجود داشت، جمع کند.

توماس حین ساختن نظام فلسفی و کلامی خود، با چند مسئلهٔ سیاسی مواجه شد. او در برابر سیاست، مثل همهٔ موضوعات دیگر، سعی کرد آموخته‌های خود را از ارسطو و سنت مسیحی با هم تلفیق کند. به این ترتیب به پیروی از ارسطو می‌گفت هدف جامعهٔ سیاسی میسر ساختن زندگی خوب برای اعضای آن است و از اینجا نتیجه می‌گرفت که مقامات سیاسی، مسئول حمایت از خیر عموم و رستگاری اخروی اتباعشان هستند. او چون فکر می‌کرد مقامات سیاسی این وظایف مثبت را به عهده دارند، با این نظر آگوستین که اطاعت از مقامات سیاسی فقط عاقبت گناه است، مخالف بود.

مشهورترین کار توماس در فلسفهٔ سیاسی، نظریهٔ قانون اوست (حدود ۱۲۷۰). او بر آن بود که مبادی اخلاق بشر در امری است که خود آن را قانون طبیعی

می‌خواند. قانون طبیعی از جانب خداوند برای هدایت انسانها به جانب آنچه برایشان خیر است، مقرر شده و برای عقل بشر قابل فهم است. قانون طبیعی شامل اوامری است مثل «باید به پدر و مادر احترام گذاشت» و نواهی‌ای مانند «نباید بی‌گناهان را کشت». توماس می‌گفت قانون بشر باید با قانون طبیعی سازگار باشد. مثلاً قانونی که حکم به قتل رسمیِ بی‌گناهان بدهد، با قانون طبیعی منافات دارد. آکوینی بر همین اساس می‌گفت که چنین قانونی اصلاً به معنای دقیق کلمه قانون نیست و کسی ملزم نیست از آن تبعیت کند. علاوه بر این، توماس فکر می‌کرد بعضی جوامع ــ مثلاً جوامع مختلف مسیحی و بنی‌اسرائیل مذکور در متون مقدس عبرانی ــ از مزیت وحی الهی برخوردار بوده‌اند. این جوامع به واسطهٔ وحی به آنچه وی «قانون الهی» می‌خواند، دسترسی داشته‌اند. قانون الهی شامل احکامی است دربارهٔ نحوهٔ عبادت خدا. در جوامعی که خداوند چنین احکامی را وحی کرده، در صورت عملی بودن، مقامات باید قوانینی وضع کنند که نحوهٔ صحیح عبادت را رواج دهد، همچنین وظیفه دارند از بدعتهای احتمالی جلوگیری کنند.

سهم مهم دیگر توماس در فلسفهٔ سیاسی، بیان اوضاعی است که در آن جنگ عادلانه است. او می‌گفت جنگها را باید مراجع ذی‌صلاح اعلام کنند نه آنکه جنگ در نتیجهٔ ابتکار شخصی باشد. به علاوه او با آگوستین در این نکته که انگیزهٔ جنگجویی باید انگیزهٔ بر حقی باشد، اتفاق نظر داشت. انگیزهٔ جنگاوران نباید جنگ‌طلبی یا میل به تلافی‌جویی باشد، بلکه باید به علتی عادلانه مثل دفاع از خود یا دفاع از بی‌گناهان جنگید. دست آخر اینکه خساراتی که وارد می‌آید و تلفاتی که تحمیل می‌شود باید متناسب با جرمی باشد که دشمن انجام داده است و باید برای رسیدن به اهداف عادلانهٔ جنگ ضروری باشد.

در قرن چهاردهم مسئلهٔ حدود مناسب قدرت پاپ، موجب مناقشهٔ سیاسی و بحث فلسفی شدیدی شد. ویلیام اکامی[1] و مارسیلیوس پادوایی[2]، پیرو ارسطو، از اِعمال محدودیتهای جدی بر اختیارات پاپ در مورد حاکمان و امور سیاسی دفاع می‌کردند.

---

1. William of Ockham   2. Marsilius of Padua

در بخش اعظم قرون وسطی فیلسوفان سیاسی، اروپا را یک کل واحد و وحدت آن را ناشی از دین می‌دانستند. دینِ همگانی مسیحیت بود که پاپ در رأس آن قرار داشت و نوع ارتباط وی با حاکمان مختلف دنیوی همواره محل بحث بود. اخلاف امپراتوری مقدس روم، مثل شارلمانی در قرن نهم و فردریک دوم در قرن سیزدهم، شعلهٔ امید به اروپایی را برافروختند که هم وحدت سیاسی داشته باشد و هم وحدت دینی. در چنین عالمی طبیعی بود که نظریه‌پردازان سیاسی بگویند دین مبنای مشروعیت قدرت سیاسی است. گاهی تصور می‌شد مرجعیت اخلاقی حاکمان ناشی از این واقعیت است که آنان ارادهٔ خدا را تحقق می‌بخشند. به همین سبب بود که شارلمانی در روز کریسمس و به دست پاپ تاجگذاری کرد. شارلمانی در بیشتر تصاویری که از او ترسیم می‌کردند، نسخه‌ای از شهرخدای آگوستین را به دست داشت. او امپراتوری خود را تلاشی برای تحقق شهری که آگوستین وصف کرده است، می‌دانست. مدتها بعد، فردریک دوم هم از استعاره‌های مذهبی برای مشروعیت بخشیدن به قدرت خود استفادهٔ زیادی کرد. او خود را چهره‌ای مسیح‌گونه توصیف می‌کرد که به نمایندگی خداوند قانون را اعلام می‌کند.

اصلاح دینی در اوایل قرن شانزدهم تنوع مذهبی فراگیری به اروپا آورد و عملاً به رؤیای جهان یکپارچهٔ مسیحی خاتمه داد. به این ترتیب پرسشهای تازه‌ای دربارهٔ فلسفهٔ سیاسی مطرح شد؛ پرسشهایی بدین مضمون که چگونه می‌توان وحدت اجتماعی را به‌رغم تنوع دینی حفظ کرد، اهداف واقعی سیاست چه باید باشد و چه چیز به حاکمان مشروعیت سیاسی می‌دهد.

۲. فلسفهٔ سیاسی در عصر جدید

با کشف امریکا این مدعا که انسانها طبیعتاً واحدی معنوی را تشکیل می‌دهند با چالش مواجه شد. بومیان امریکا پیش از آن با مسیحیت آشنایی و ارتباطی نداشتند و زندگی‌شان بسیار متفاوت با زندگی اروپاییان بود. از این رو متفکران سیاسی اروپا در قرن شانزدهم این پرسش را مطرح می‌کردند که شأن بومیان چیست و اروپاییان چگونه باید با آنان رفتار کنند. بعضی می‌گفتند که بومیان یا حیوان‌اند یا بردگانِ بالطبعی که می‌توان اموالشان را گرفت. بیشتر

فیلسوفان سیاسی مذهبی، بویژه اسپانیاردز فرانسیسکو دو ویتوریا[1] و لویی دو مولینا[2] و دومینگو دو سوتو[3]، می‌گفتند بومیان امریکا کاملاً انسان‌اند. آنها را نباید وادار به قبول مسیحیت کرد، حق مالکیت آنها باید رعایت شود و «فاتحان» باید آنچه از آنان گرفته‌اند بازگردانند. متأسفانه این سخنان عملاً تأثیر چندانی نداشت.

آخرین کسی که از جهان مسیحی یکپارچه دفاع کرد، رابرت بلارمین[4]، کاردینال کلیسای کاتولیک رومی و مخالف اصلاحات دینی، بود. او در کتاب *De Summo Pontifice* اظهار داشت که انسانها ذات انسانی واحد و غایت فوق طبیعی مشترکی دارند و بنابراین از لحاظ معنوی واحدند. به نظر بلارمین نتیجهٔ این امر آن بود که همهٔ انسانها تحت سلطهٔ یک مرجع معنوی نهایی‌اند که به گمان وی همان پاپ بود. پاپ از آنجا که در امور معنوی مرجعیت نهایی دارد، در موضوعات سیاسی‌ای هم که در سعادت معنوی مردم اثر می‌گذارد، صاحب‌اختیار است. بلارمین نتیجه می‌گرفت که پاپ این قدرت را دارد که آن قوانینی را که یگانه اعتقاد راستین را به خطر می‌اندازد، بی‌اعتبار اعلام کند و حاکمانی را که به ورطهٔ بدعت می‌افتند یا یگانه کلیسای راستین را ترک می‌کنند، از حکومت خلع کند.

تامس هابز، فیلسوف انگلیسی، مثل بلارمین به این نکته واقف بود که کثرت مذاهب منشأ درگیری‌های سیاسی است. هابز توجه داشت که کثرت مذاهب، کثرت مَراجع مذهبی را در پی دارد. اتباع جامعهٔ سیاسی که به مراجع مذهبی مختلفی تعهد داشته باشند، ممکن است خود را ملتزم به تعهداتی ببینند که آنها را به درگیری با یکدیگر بکشاند. مثلاً ممکن است بعضی ملتزم باشند که خدا را به نحوی عبادت کنند که دیگران آن را تحمل‌ناپذیر بدانند. یا ممکن است حاکمانی که از ادیان مختلف پیروی می‌کنند، خود را ملزم به اشاعهٔ دین خود در میان دیگر ملل بدانند. از این رو هابز مثل بلارمین منشأ درگیری‌های مبتنی بر دین را در مطالبات مراجع مختلف می‌دید که بالقوه موجب نزاع‌اند. تفاوت هابز و بلارمین در نحوهٔ پرداختن به این مسائل بود.

1. Spaniards Francisco de Vitoria
2. Luis de Molina
3. Domingo de Soto
4. R. Bellarmine

هابز در لویاتان (۱۶۵۱) این مدعای بلارمین را که همهٔ انسانها بالطبع واحدی معنوی را تشکیل می‌دهند که جز یک رهبر معنوی ندارد، رد کرد و به جای آن گفت که گروههای بشری از طریق اطاعت از حاکمی مشترک وحدت می‌یابند. هابز گمان می‌کرد که روا داشتن تنوع مذاهب در مملکت مقدمهٔ جنگ داخلی است. همچنین گمان می‌کرد که اگر مرجعی معنوی (مثل پاپ) را مطیع حکومت ملی نشناسیم، تفرقهٔ سیاسی به وجود می‌آید. هابز می‌گفت حاکم می‌تواند وحدت و آرامش رعایا را حفظ کند فقط اگر در هر دو زمینهٔ سیاسی و معنوی قدرت مطلق داشته باشد. بنابراین هر دولت ملی باید کلیسایی از آن خود داشته باشد. به نظر هابز عقاید و شعایر کلیسای ملی باید به دستور حاکمی سیاسی باشد که قدرت مجازات مخالفان را دارد.

طبق تحلیل هابز از تعهد اخلاقی، انسانها فقط وقتی می‌توانند تعهداتی داشته باشند که کسی با قدرت مطلق برای تضمین اطاعت وجود داشته باشد. مثلاً قرارداد بین دو فرد فقط وقتی تعهدآور است که کسی با قدرتی مطلق برای مجبور کردن طرفین وجود داشته باشد. در نتیجه، اعضای جامعهٔ واحد نمی‌توانند در عین داشتن وفاداری سیاسی و دینی نسبت به حاکم مطلق جامعه، تعهدی متعارض با آن، نسبت به قدرت دینی بیگانه‌ای مثل پاپ داشته باشند. وانگهی هیچ‌کس حاکمیت مطلق بر عالم ندارد. پس نتیجتاً حاکم ملی نمی‌تواند تعهدی نسبت به اشاعهٔ دین خود در میان ملل دیگر داشته باشد، چون هیچ کس نیست که او را به ادای این تعهد مجبور سازد.

جان لاک از راه‌حل متفاوتی دفاع می‌کرد: مدارای دینی. یعنی همان عقیده‌ای که می‌گوید از قدرت دولت نباید برای یکسان‌سازی دینی استفاده شود. دفاع لاک از این عقیده ــ چنان‌که در کتاب نامه‌ای دربارهٔ تساهل (۱۶۸۹) پیداست ــ مبتنی است بر دو استدلال. نخست، لاک چنین استدلال می‌کرد که باور دینی حالتی ذهنی است که نمی‌توان مردم را به آن واداشت. بنابراین معقول نیست که در تلاش برای رسیدن به یکسانی دینی از نیروی سرکوبگرانه استفاده کنیم. دوم، لاک معتقد بود که کثرت مذاهب خود منشأ درگیری‌های اجتماعی و سیاسی نیست. آنچه منجر به چنین درگیری‌هایی می‌شود، آزار دینی است. آزار مخالفان

را متوقف کنید، درگیری سیاسی مبتنی بر مذهب تا حد زیادی از میان خواهد رفت.

مدارایی که لاک از آن دفاع می‌کرد، حوزهٔ محدودی داشت. او دربارهٔ کاتولیک‌ها به علت سرسپردگی آنان به پاپ بدگمان بود. نسبت به ملحدان هم که به گمان او به سبب اعتقاد نداشتن به کیفر اخروی انگیزهٔ کافی برای ادای وظایف مدنی خود ندارند، نظر مساعدی نداشت. بر این اساس او نسبت به بسط مدارای دینی در مورد اعضای این دو گروه بی‌میل بود.

لاک می‌گفت مقامات دولتی شاید از هر رفتار دینی که با اهداف معتبر سیاسی تداخل داشته باشد، جلوگیری کنند، ولی این را رد می‌کرد که ممکن است با خود دین مخالفت کنند. بنابراین نظر او ــ چنان‌که در نامه‌ای دربارهٔ تساهل آن را مطرح می‌کند ــ نطفهٔ فکری مهمی در بر دارد: تفکیک کلیسا و دولت. هرچند خود لاک صریحاً این فکر را بسط نداد یا از آن دفاع نکرد، با این حال جدایی کلیسا و دولت و مدارای دینی برای مؤسسان جمهوری امریکا در یک قرن بعد افکار بسیار مهمی بود. بعضی مثل تامس جفرسن[1] به سبب اهمیتی که برای آزادی فردی قائل بودند، از آزادی دینی دفاع می‌کردند.

جیمز مدیسن[2] (۱۷۸۵) در مخالفت با تشکیل کلیسای اکثریت بحث می‌کرد. به نظر او تشکیل کلیسای رسمی با حمایت حکومتی که همراه آن می‌شد، وضعی بسیار ممتاز به کلیسای مورد بحث می‌داد که منجر به غرور بیجا و حتی فساد روحانیان می‌شد. و از اینجا نتیجه می‌گرفت که تشکیل نشدن کلیسای رسمی هم به سود کلیسای اکثریت و هم به سود فرقه‌های اقلیت است.

مورخان فلسفه عموماً لاک و جفرسن را با نهضت فکری‌ای که به روشنگری معروف است، مرتبط دانسته‌اند. فیلسوفان برجستهٔ این نهضت، لاک و منتسکیو[3] و روسو و کانت بودند. این لیبرالهای دورهٔ روشنگری به قدرت عقل بشر در فهم عالم طبیعت و حل مسائل اجتماعی و اخلاقی، اطمینان زیادی داشتند. این اطمینان به عقل بشر در فلسفهٔ سیاسیِ فیلسوفان روشنگری امری اساسی و مهم بود. متفکران

1. T. Jefferson 2. J. Madison 3. Montesquieu

سیاسی روشنگری نوعاً می‌گفتند قدرت سیاسی فقط وقتی مشروع است که جامعه به شیوه‌ای سامان یافته باشد که هر فرد ــ دست‌کم در شرایط مناسب ــ بتواند آن را بفهمد و بپذیرد.

روایت روشنگری از حقانیت فقط واکنش نسبت به کسانی مثل هابز نبود که گمان می‌کردند حاکم باید قدرت مطلق داشته باشد، بلکه واکنشی به متفکران متقدمتر عصر جدید هم بود که برای توجیه حقانیت قدرت سیاسی به دین متوسل می‌شدند. مثلاً طبق آموزهٔ حق الهی و فرهٔ ایزدی شاهان، فرمانروایان به فضل خداوند استحقاق حکومت داشتند و برای حکومتشان فقط در برابر خدا مسئول بودند. نظریهٔ حق الهی در فرانسه در زمان لویی چهاردهم و در انگلستان در قرن پیش از جنگهای داخلیِ ۱۶۴۲ تا ۱۶۵۱، در اوج خود بود.

اصرار بر اینکه حقانیت نظام سیاسی، مبتنی بر موافقت عقلانی افرادی است که در آن نظام زندگی می‌کنند، موجب بروز این اتهامات شده که لیبرالیسم روشنگری بیش از حد فردگرایانه و عقل‌مدارانه است. لیبرالیسم روشنگری از این جهت هم که بیش از حد با دین خصومت می‌ورزد، عمدتاً به این علت که در بیان مبانی حکومت عمداً دین را حذف می‌کند، نقد شده است. اتهام دشمنی را چه بتوان وارد دانست و چه نتوان، این واقعیت همچنان هست که تعالیم کلامی مسیحیت کاتولیک و پروتستان تأثیر کمی در آرای اصلی فیلسوفان روشنگری داشته است. با این حال، این متفکران نگران قدرت نهادهای کلیسایی بودند. آنان عموماً مدافع مدارای دینی بودند و از محدود کردن تأثیر سیاسی روحانیان و نهادهایی مانند کلیسای کاتولیک جانبداری می‌کردند.

از جمله منتقدان لیبرالیسم روشنگری، ادموند برک متفکر و شخصیت سیاسی بریتانیایی بود که او را محافظه‌کاری سنتی شمرده‌اند. محافظه‌کاران زمان ما معمولاً به ارزشی که به فعالیت بازار آزاد و حاکمیت حداقلی می‌دهند، شناخته می‌شوند، ولی محافظه‌کاران سنتی را به ارزشی که برای سنت قائل بودند، می‌شناسند.

به این ترتیب بود که برک می‌گفت با تأکید بر موافقت عقلانی افراد، اهمیت سنت در حفظ وحدت سیاسی و رسیدن به اهداف اجتماعی نادیده گرفته می‌شود. او مدعی بود که وحدت و آرامش اجتماعی بستگی به وفاداری از سر میل و رغبت

نسبت به شعایر و آداب و نهادهای اجتماعی سنتی دارد. در نظر برک این نهادها باید شامل کلیسای رسمی ملی مثل کلیسای انگلستان می‌بودند.

مدتها پس از این، کارل مارکس و پیروانش هم لیبرالیسم را نقد کردند. مارکسیست‌ها معتقدند که دین ایدئولوژی است. دین با کتمان فعالیتهای نظام اقتصادی‌ای که از طبقات کارگر بهره‌کشی می‌کند، به حفظ ثبات اجتماعی در شرایط سرمایه‌داری صنعتی کمک می‌کند. این کار با تشویق حساب‌شدهٔ تحلیلهای نادرست اجتماعی انجام می‌شود. تأکید دین بر نوع‌دوستی افراد به عنوان انگیزهٔ آرمانی بشر، اساسی بودن عوامل اقتصادی در تاریخ بشر را مخفی می‌کند. وانگهی تأکید دین بر جهان دیگر، توجه افراد طبقهٔ کارگر را از شرایط خود منحرف می‌کند و موجب می‌شود آنان راضی‌تر از آن باشند که در صورت دیندار نبودن، بودند. جامعهٔ کاملاً کمونیستی بهره‌کشی از طبقهٔ کارگر را از میان می‌برد و قدرت سیاسی را به دست کارگران می‌دهد. در چنین جامعه‌ای دین از بین می‌رود چون دیگر نیازی به آن احساس نمی‌شود. کشورهای مدعی مارکسیسم در قرن بیستم ــ مثل چین و اتحاد جماهیر شوروی سابق و آلمان شرقی سابق و آلبانی ــ علی‌الظاهر برای کمک به تحقق کامل جامعهٔ کمونیستی، دین را تضعیف یا ممنوع کرده‌اند.

۳. فلسفهٔ سیاسی معاصر

نیمهٔ اول قرن بیستم شاهد احیای علاقه به تفکر توماس آکوینی در بین علمای کاتولیک بود. همراه این تجدید حیات تومایی علاقه‌ای دوباره به فلسفهٔ سیاسی مبتنی بر قانون طبیعی پدید آمد. نظریهٔ قانون طبیعی سنتاً بر خیر عمومی به عنوان هدف حکومت تأکید کرده است. گاهی چنین گمان شده که جستجوی خیر عمومی نهایتاً به ضرر افرادی است که عقاید و شیوهٔ زندگی‌شان با آن تعارض دارد. بر این اساس از نظریهٔ قانون طبیعی به سبب ناتوانی در ملحوظ داشتن حقوق افراد انتقاد شده است. متفکران معتقد به قانون طبیعی در قرن بیستم کوشیده‌اند به این انتقاد پاسخ بدهند. مثلاً ژاک ماریتن[1] معتقد بود که نظریهٔ قانون طبیعی می‌تواند مؤیدی

1. Jacques Maritain

فلسفی برای اعلامیهٔ حقوق بشر سازمان ملل باشد. جان کورتنی موری[1]، یسوعی امریکایی، از دلیل قانون طبیعی برای بحث دربارهٔ اینکه کلیسای کاتولیک باید آزادی وجدان را بپذیرد، استفاده می‌کرد (۱۹۶۰). کلیسای کاتولیک در سال ۱۹۶۵ در دومین شورای واتیکان بر موضع موری صحه نهاد. کتاب قانون طبیعی و حقوق طبیعی جان فینیس[2] (۱۹۸۰) هم کوششی است برای استوار کردن حقوق طبیعی بر مبنای بیانی اصیل — و جنجالی— از قانون طبیعی.

بخش اعظم فلسفهٔ سیاسی معاصر در جهان انگلیسی‌زبان، از لیبرالیسم روشنگری لاک و کانت سرچشمه گرفته است. لیبرالیسم معاصر، موشکافانه‌ترین ترجمان خود را در کتاب نظریهٔ عدالت (۱۹۷۱) جان رالز، فیلسوف سیاسی امریکایی، می‌یابد. رالز مدعی است که دمکراسی‌های لیبرال باید با اصول اخلاقی مورد قبول همهٔ افراد، مطابقت داشته باشد. این مدعا پرسشهایی را دربارهٔ شرایط ثبت این توافق عقلانی فرضی پیش می‌آورد. به اعتقاد رالز، این کار باید در شرایط آزادی و برابری انجام شود.

رالز می‌گوید توافق بر سر اصول اخلاقی نمی‌تواند وابسته به باورهای دینی یا سیاسی طرفین توافق باشد. بنابراین مبانی اخلاقی دمکراسی لیبرال — در نظر رالز — مستقل از دین است. به علاوه او معتقد است که دین فقط باید نقش محدودی در مباحث قانونگذاری برای خط مشی عمومی داشته باشد. او می‌گوید که مثلاً استفاده از صرف ملاحظات دینی برای توجیه محدودیتهای شدید قانونی در مورد سقط جنین، معقولیت و مدنیت بحث عمومی را به خطر می‌اندازد. دیگر لیبرالهای معاصر، مثل رابرت آودی[3]، حتی از محدودیتهای اخلاقی‌ای (نه قانونی) بیش از محدودیتهای مورد تأیید رالز، دفاع می‌کنند. آودی می‌گوید داخل کردن انگیزه‌های دینی در بحث سیاسی اشتباه است حتی اگر استدلالهای مطرح‌شده در بحث، کاملاً غیردینی باشد (آودی، ۱۹۸۹). به نظر آودی این دخالت دین، معقولیت و مدنیت را به خطر می‌اندازد.

بعضی متفکران دینی (مثلاً ولترسترف، ۱۹۹۷) از رالز و سایر لیبرالها به سبب

---

1. J. C. Murray 2. J. Finnis 3. R. Audi

ایجاد این محدودیتها انتقاد کرده‌اند. آنان استدلال می‌کنند که دین برای مؤمنانِ به آن، چنان اهمیت دارد که لازم می‌آید آنان بتوانند اعتقادات خود را در بحث عمومی بروز بدهند. این متفکران به این نکته نیز اشاره کرده‌اند که حکایات و مضامین دینی، جاذبه‌ای سیاسی دارند که از مرزهای فرقه‌ای فراتر می‌روند. آنان معتقدند که به این ترتیب استفاده از استعارات و احتجاجات دینی آن‌قدر که (به زعم آنان) رالز و آودی و سایر لیبرالها گمان کرده‌اند، نامعقول نیست.

کتابشناسی

Aquinas, T. (c. 1270) *The Treatise on Law,* trans. R. Henle, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1993.

(ترجمه‌ای جدید از بحث آکوینی دربارهٔ قانون در *Summa Theologiae*.)

Audi, R. (1989) "The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship", *Philosophy and Public Affairs* 18(3): 259-96.

(از محدودیتهای هنجاری بر نقش دین در لیبرال دمکراسی‌های متعهد به جدایی کلیسا و دولت دفاع می‌کند.)

Augustine (413-27) *The City of God*, trans. H. Bettenson, New York: Penguin, 1972.

(مهمترین کتاب آگوستین در نظریهٔ اجتماعی؛ بخصوص بنگرید به کتاب *XIX*.)

Bellarmine, R. (1581-92) *De Summo Pontifice*, V. in *Opera omnia,* Vols. 1-2, (ed.) J. Ferre, Paris: Louis Vives, 1870-4.

(سومین کتاب بلارمین از مجموعهٔ *General Controversies*.)

Black, A. (1992) *Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge: Cambridge University Press.

(بحثی مختصر و از لحاظ تاریخی حساس دربارهٔ تفکر سیاسی اواخر قرون وسطی.)

Bossuet, J. (1790) *Politics Drawn from the Very Words of Holy Scripture*, trans, and (ed.) P. Riley, Cambridge: Cambridge University Press.

(نمونهٔ اعلای نظریهٔ حق‌خدایی.)

Carlyle, R. W. (1950) *A History of Medieval Political Theory in the West,* New York: Barnes & Noble.

(تاریخ قابل فهم و کامل فلسفهٔ سیاسی قرون وسطی.)

Filmer, Sir R. (1680) *Patriarcha*, (ed.) J. P. Sommerville, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

(این اثر ــ که منبع کلاسیک نظریهٔ حق الهی در انگلستان است ــ در زمانی بین ۱۶۳۶ تا ۱۶۴۰ تألیف شد و نسخهٔ دستنویس آن تا زمان چاپ در سال ۱۶۸۰، انتشار وسیعی داشت. لاک نخستین رساله در باب حکومت را در اواخر دههٔ ۱۶۷۰ در پاسخ به این اثر نوشت.)

Finnis, J. (1980) *Natural Law and Natural Rights,* Oxford: Oxford University Press.

(بیان امروزیِ فلسفهٔ سیاسی مبتنی بر حقوق طبیعی.)

Hobbes, T. (1651) *Leviathan*, (ed.) C. B. MacPherson, New York: Penguin, 1985.

[توماس هابز، لویاتان، ویرایش و مقدمه از سی. بی. مکفرسون، ترجمهٔ حسین بشیریه، تهران، نی، ۱۳۸۰.]

(خلاصه و بیانی دفاعی از فلسفهٔ سیاسی هابز.)

Lock, J. (1989) *A Letter Concerning Toleration*, (ed.) J. Tully, Indianapolis, IN: Hackett, 1983.

[جان لاک، نامه‌ای در باب تساهل، ترجمهٔ کریم شیرزاد گلشاهی، تهران، نی، ۱۳۷۷.]

(دفاع لاک از مدارای دینی.)

Madison. J. (1785) "*A Memorial and Remonstrance*", in S. Padover (ed.) *The Complete Madison*, New York: Harper, 1953.

(احتجاج مدیسن بر ضد کلیسای رسمی.)

Murray, J. C. (1960) *We Hold These Truths*, New York: Sheed & Ward.

(نمونه‌ای قوی از استدلال قانون طبیعی.)

Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge, M A: Harward University Press.

(بیان اصلی موضع لیبرال در روزگار ما.)

____ (1993) *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.

(مجموعه‌ای از نوشته‌های رالز؛ مقالهٔ پنجم به جایگاه ملاحظات دینی در بحث سیاسی می‌پردازد.)

Skinner, Q. (1978) *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.

(تاریخ فلسفهٔ سیاسی از اواخر قرون وسطی تا قرن هفدهم، مشتمل بر یک کتابشناسی عالی.)

Wallsce Hadrill, J. M. (1965) "The Via Regia of the Carolingian Age" , in B. Smalley (ed.) *trends in Medieval Political Thought*, Oxford: Blackwell, 22-41.

(مقاله‌ای سودمند و قابل فهم دربارهٔ تفکر سیاسی دورهٔ شارلمانی.)

Walzer, M. (1965) *The Revolution of the Saints*, Cambridge, MA: Harward University Press.

(پژوهشی در سرچشمه‌های پیوریتن سیاست افراطی / رادیکال.)

Wolterstorff, N. (1997) "Why We Should Reject What Liberalism Tells Us About Thinking and Acting in Public for Religious Reasons", in P. J. Weithman (ed.) *Religion and Contemporary Liberalism*, Notre Dame, IN : University of Notre Dame Press.

(نقدی همه‌فهم از محدود شدن دین در بحث سیاسی که مطلوب بعضی لیبرالهاست.)

کثرت‌گرایی دینی

فیلیپ ال. کویین / ترجمهٔ لیلا هوشنگی

دین، تنوع انبوهی از اعتقادات و اعمال را عرضه می‌دارد. جنگهای صلیبی و استعمارگری، موعظه و تبلیغ، مباحثه و دفاعیات از فراهم آوردن توافقی جهان‌شمول ناتوان بوده‌اند. برای درک این وضعیت چهار شق شایستهٔ اعتناست. اولین شق طبیعت‌گرایی تقلیلی است. بر اساس این دیدگاه، تمامی باورهای مربوط به جنبهٔ ماورای طبیعی یا متعالیِ وجود، کاذب هستند، و آنها باید نتایج سازوکارِ طراحی‌ای صرفاً بشری شناخته شوند. تألیفات دانشمندان و فیلسوفان طبیعت‌گرایی چون فویرباخ و مارکس و فروید و دورکیم دربارهٔ طریقه‌هایی است که این فرافکنی‌ها ممکن است روی دهد. دومین شق انحصارگرایی است. انحصارگرایی ناظر به عقاید، این دیدگاه است که آموزه‌های یک دین کاملاً صادق بوده و آموزه‌هایِ دیگر ادیان، هر جا که در تقابل با آنها قرار گیرد، کاذب است. انحصارگراییِ ناظر به نجات دیدگاهی است معتقد به اینکه تنها یک دین راه واقعی رستگاری و نجات را به دست می‌دهد. اگرچه این دو نوع انحصارگرایی منطقاً از هم مستقل هستند، اغلب با هم در نظر گرفته می‌شوند. سومین شق، که در نیمه دوم قرن بیستم اقبال روزافزونی یافته است، شمول‌گرایی است: یک دین، حقیقت غایی را داراست و دیگر ادیان فقط مدخلهایی [برای ورود بدان] بوده یا قرابتهایی با آن را دارا هستند؛ دینِ ممتاز عملی‌ترین راه رستگاری را عرضه می‌کند، اما افراد بیرون از آن هم می‌توانند به طریقی نجات یا رهایی یابند. آخرین شق، کثرت‌گرایی است که نسبتاً تازه‌وارد است. بنابر دیدگاه کثرت‌گرایی، حقیقت غاییِ یگانه به صورتهای متفاوت در تمامی سنتهای دینی بزرگ تجربه و درک می‌شود؛ تمامی آنها، تا حدی که می‌توان گفت، به طور برابر راههایی عملی برای نیل به رستگاری و نجات عرضه می‌کنند.

این شقوق، پرسشهای جالبی را پدید می‌آورد. چه چیزی رشد اقبال عمومی از شمول‌گرایی و کثرت‌گرایی را توجیه می‌کند؟ چگونه می‌توانیم از کثرت‌گرایی

> بیانی روشن ارائه دهیم؟ آیا انحصارگرایی، به‌رغم آگاهی از تمامی گسترهٔ سنتهای دینی، [همچنان می‌تواند] شقی عقلانی باقی بماند؟ آیا کثرت‌گرایی، همین که بوضوح بیان شود، شقی عقلانی است؟

۱. پیدایش شمول‌گرایی و کثرت‌گرایی

بسیاری از غربیان، پیدایشِ شمول‌گرایی و کثرت‌گرایی را به بهترین وجه برحسب تاریخ مسیحیت درمی‌یابند. مسیحیت در غالب دوره‌های تاریخی‌اش قاطعانه انحصارگرا بوده است. در روزگار بسیار دور، مسیحیت دینی جدید بود، و برای استقرار خود در برابر نقدها و شکنجه‌ها به مبارزه مشغول بود. تعجب‌آور نیست که شاهدیم مسیحیت از سوی بنیانگذارِ با نفوذ خود، عیسای ناصری، ادعاهایی انحصارگرا مطرح ساخته است.

در تأیید انحصارگرایی به سخنانی از عیسی استناد می‌شد که در متن مقدس به وی منسوب است، از جمله «هیچ‌کس نمی‌تواند به خدا برسد مگر به وسیلهٔ من» (یوحنا، ۶:۱۴). در قرن سوم بسیاری از مسیحیان می‌پنداشتند هیچ رستگاری بیرون از کلیسا وجود ندارد (extra ecclesiam, nulla salus). طی سده‌های میانه، اروپای مسیحی بندرت ارتباطی مستقیم با ادیان غیرالهی (non-theistic) آسیا داشت. تمدن اسلامی در اوج قدرت بود و از این رو تهدیدی فرهنگی و گاه نظامی برای تمدن مسیحی به وجود می‌آورد. یهودیان را اغلب تحقیر و توهین و شکنجه و آزار می‌کردند. مطمئناً متفکرانی چون توماس آکوینی موفق به یادگیری از ابن‌میمون و ابن‌سینا شدند، اما در کل فرصتهای محدودی برای مسیحیان و مسلمانان و یهودیان پیش آمد تا در موقعیتی برابر، عمل [و تأثیر] متقابل داشته و احترام مذهبی متقابلی را رشد بخشیده باشند. و وقتی در دورهٔ جدید، اروپای مسیحی قدرت چیرهٔ جهانی شد، توسعهٔ مستعمرات آغاز شد و مبلّغان مسیحی، که هدف اصلی آنها گفتگو بود، در تمام نقاط جهان پراکنده شدند.

البته مسیحیت تنها دینی نبود که نگرشهای انحصارگرایانه را اشاعه می‌داد. مسلمانان نیز در مواقع ستیزه‌جویی همین‌گونه عمل کرده‌اند. برخی یهودیان به

گونه‌ای هویتِ قومی منحصر به فرد را، به مثابهٔ قوم برگزیدهٔ خدا، پاس می‌داشتند و برخی هندوها، وداها[1] را تنها منبع حقیقتِ مطلق مقدس می‌انگاشتند. بودائیان اغلب در تعلیماتِ گوتمه (بودا) بود که تنها دهرمهٔ[2] (طریق) منتهی به رهایی انسان از توهّم و رنج را می‌یافتند. با وجود این، جریان انحصارگرایی در مسیحیت به گونه‌ای غیرمعمول قوی و مستدام بوده است.

از این رو رویگردانیِ بسیاری از مسیحیان، و نه همهٔ آنها، از انحصارگرایی در نیمهٔ آخر قرن بیستم تحولی شگرف است. بدون شک تبیین کامل این امر پیچیده [و مشکل] است، اما روشن است که حداقل سه عامل زیر در شکل دهی به این جریان دخالت داشته‌اند. اولاً، بسیاری از مسیحیان مدارا و تسامح با دیگر ادیان را فراگرفته‌اند. فرقه‌های مذهبی مسیحی مدارای با یکدیگر را در دورانِ پس از [فاجعهٔ] جنگهای مذهبی (the wars of religion) فراگرفتند؛ مسیحیت مدارا با دیگر ادیان را در دوران پس از [مصائب] استعمارگری و کشتار دسته‌جمعی (the holocaust) فرامی‌گیرد. در نظری به گذشته، بسیاری از مسیحیان دریافته‌اند که نگرشهای انحصارگرایانه، هم منشأ همدستی در مصائب [و قبایح] استعمارگری بوده و هم انگیزه‌ای برای یهودستیزی که در ایجاد اسباب برای کشتار دسته‌جمعی [یهودیان] سهیم بوده است. ثانیاً بسیاری از مسیحیان به درک ادیان دیگر نیز (حداقل تا حدودی) نایل آمده‌اند، ثمره‌ای که اغلب مطالعات دانشگاهیِ جدید دربارهٔ ادیان برای آنها در پی داشته است. هنگامی که شخص بتواند متون مهم سنتهای دینیِ دیگر را با ترجمه‌هایی خوب و همراه با شرح و تفسیرهای مفید مطالعه کند، به شخصه می‌تواند قدرت و اصالت و گیرایی آنها را دریابد. وقتی شخص می‌آموزد که اعتقادات دیگر سنتهای دینی را تجربه‌ها و استدلالهایی تقویت می‌کند که نظیر مؤیدات عقاید وی در سنت دینی خودش است، آمادگی می‌یابد تا به عقلانیتِ معرفتی پیروان دیگر سنتها اذعان کند. و احتمالاً شخص به عقلانیتِ عملی ایشان [نیز] اذعان کند، آن هنگام که دریابد سنتهای آنها ــ وقتی برمبنای ثمرات و نتایج حاصل از آنها داوری شوند ــ در یاری رساندن به مردم برای خوب زندگی

1. Vedas
2. Dharma

کردن و تربیت مردمی مقدس [و زاهد] با سنتِ خود وی قابل مقایسه‌اند.

سومین و مهمترین عامل عبارت است از افزایش روزافزون اعمال و کنشهای شخصیِ عمیق و مفید در میان پیروان سنتهای گوناگون. نگرشهای انحصارگرایانه در این گونه زمینه‌ها تحت فشار هستند. این گونه تأثیرات متقابل (یا کنشها) در خط‌مشی دو متفکر پیشرو کثرت‌گرا، ویلفرد کنتول اسمیت و جان هیک، نقشی مهم را دارا بوده‌اند. اسمیت دربارهٔ تأثیری می‌نویسد که تحصیل وی به مدت چند سال در کالج کوچک مسیحی در لاهور بر افکار او داشته است. در این کالج اکثریت مدرسان و دانشجویان، هندوها و مسلمانان یا سیکها بودند (اسمیت، ۱۹۶۳). او همچنین مؤسسه مطالعات اسلامی را در دانشگاه مک‌گیل سازماندهی کرد و به مدت چند سال در آن کار کرد. این مؤسسه با این شرط سازمان یافت که نیمی از [اعضای] دانشکده و نیمی از فارغ‌التحصیلان باید مسلمان باشند. هیک نگاشته است که طی دههٔ شصت، مشارکت با مسلمانان و یهودیان و هندوها و سیکها در فعالیتهایی در جهت تساهل و مدارا در بیرمنگام انگلستان [چه] تأثیری بر وی نهاده است. تا هنگامی که تنوع مذهبی در درون جوامع ما رشد و فزونی می‌یابد، مسیحیان بیش از پیش درگیر چنین تأثیرات متقابل شخصی شده و تحت تأثیر آن قرار می‌گیرند، و در بسیاری از این موارد، این تأثیر به صورت عاملی برای تضعیف نگرشهای انحصارگرایانه عمل می‌کند.

اگر شخصی از انحصارگرایی فاصله بگیرد، گام برداشتن به سوی کثرت‌گرایی بسی بلندتر از گام برداشتن به سوی شمول‌گرایی است. از زمان شورای دوم واتیکان در دههٔ ۱۹۶۰، شمول‌گرایان [حاضر] در جمع متألهان کاتولیک رومی مطرح کرده‌اند که رستگاری بشر کاملاً به قربانی شدن مسیح بستگی دارد، اما همهٔ انسانها [هم] می‌توانند به طریقی با مسیح اتحاد یابند و بدین‌سان در این فدیهٔ او سهیم شوند. این دیدگاه برای کثرت‌گرایان به مأوایی نیمه‌کاره و نامناسب می‌نماید. اگر قرار است مردم در سنتهای دینیِ غیر از مسیحیت بتوانند به نجات دست یابند، ظاهراً راه‌حل ساده‌تر و طبیعی‌تر این ادعاست که نجات آنها به واسطهٔ سنت خودشان ممکن است و نه اینکه بر واسطه بودن مسیح در نجات [آنها] اصرار ورزیم. اسمیت که خود متألهی مسیحی است، با این فکر که امری اساسی‌تر از

شمول‌گرایی ضرورت دارد، این بحث را مطرح می‌سازد که تکلیف عاجلی بر دوش ماست تا یک الهیات جهانی یا الهیاتِ دین تطبیقی طراحی کنیم. او پیشنهاد می‌کند چنین الهیاتی شامل گفتگویی دربارهٔ جنبهٔ متعال حیاتِ بشری و جهان باشد، که تاریخ دین بر آن گواهی می‌دهد و به شرح آن می‌پردازد (اسمیت، ۱۹۸۱). اما این نظریه مشکلاتی فلسفی را در پی دارد. بنا بر اعتقادِ مسلمانان، جنبهٔ متعالِ جهان خداوندی شخصی، الله، است؛ بنا بر اعتقاد به هندوان اَدوایته[1] (غیرثنوی)، امر مطلق غیرشخصی‌ای، [به نام] برهمن است. این ادعاها منطقاً با هم متضاد هستند. از این رو احتمالاً هر الهیاتی که موضعی دربارهٔ طبیعتِ ویژهٔ جنبهٔ متعالِ جهان اتخاذ کند، از انحصارگراییِ ناظر به عقیده نمی‌تواند بگریزد.

۲. فرضیه کثرت‌گرایانه

اما ظواهر [امر] می‌تواند فریبنده باشد. هیک فرضیهٔ کثرت‌گرایانهٔ عالمانه (و پیچیدهٔ) فلسفی‌ای را تنظیم کرده است که از مشکلاتی از این دست به دور است. آن‌گونه که او درمی‌یابد هر سنت بزرگ دینی، طریقی را برای رستگاری و نجات عرضه می‌دارد که در بردارندهٔ تغییر [جایگاه] وجود بشری از خود ـ محوری به واقعیت ـ محوری است. اگر از لحاظ نتایج دربارهٔ این سنتها داوری کنیم، [تا حد مقدور] می‌توان گفت که همهٔ این سنتها تقریباً تأثیری برابر در ایجاد این تحول دربرداشته‌اند. این مطلب حاکی از آن است که حقیقتِ غاییِ یگانه به صورت متفاوتی درک و فهم و تجربه شده است و پاسخ بدان برخاسته از بطن سنتهایی متفاوت است. هیک، با پیروی از کانت، این پیشنهاد [خود] را با استفاده از تمایز میان پدیداری و نفس‌الامری رشد می‌بخشد. فرضیهٔ او عبارت است از اینکه حقیقت نفس‌الامری در سنتهای دینی متفاوت به صورت مجموعه‌ای از خدایان و امورِ مطلق تجربه و درک شده که پدیدارشناسی دین آنها را گزارش کرده است. پدیداری بودن چنین خدایان و امور مطلق [به مفهوم] توهمی (یا خیالی) بودن آنها نیست، بلکه از نظر تجربی تجلیاتی واقعی از حقیقت نفس‌الامری هستند.

1. Advaitic Hindus

در تفسیر این ادعاها دو برداشت وجود دارد. بنا بر روش اول، در فرضیهٔ کثرت‌گرایانه، حقیقتِ نفس‌الامریِ یگانه و طریقه‌های گوناگونی که این حقیقت در سنتهای دینی متفاوت ظهور می‌یابد و تجربه می‌شود، بدیهی و مسلم فرض می‌شود. در این تفسیر، ادعاهای آشکارا متعارض دربارهٔ حقیقت غایی صادق‌اند اگر دربارهٔ چگونگی ظهورِ حقیقت نفس‌الامری بر گروههای گوناگون باشند، اما در عین حال کاذب‌اند اگر دربارهٔ این باشند که آن حقیقت فی‌نفسه چگونه است. در این فرض تناقضی نیست که حقیقت نفس‌الامری بر مسلمانان [به صورت امری] شخصی ظهور یابد و تجربه شود و هندوان ادوایته (غیرثنوی) آن را غیرشخصی بیابند. گذشته از این، اگر شخصی یا غیرشخصی بودن را متضاد هم فرض کنیم و نه متناقض، این فرض همخوانی و سازگاری دارد با اینکه حقیقتِ نفس‌الامری را فی‌نفسه نه شخصی و نه غیرشخصی فرض کنیم. بنابر این دیدگاه، ادیان بزرگ به دو معنا با هم برابرند: همه آنها به صورت برابر صائب‌اند و بر صواب، اگر ادعاهای ظاهراً متعارض آنها را ناظر به طریقه‌هایی بدانیم که حقیقت نفس‌الامری بر ایشان ظهور یافته است؛ و همهٔ آنها به طور برابر بر خطایند، اگر ادعاهای آنها را دربارهٔ طریقه‌هایی که حقیقت در آنها فی‌نفسه است، بینگاریم.

بنا بر تفسیر دوم، فرضیهٔ کثرت‌گرایانه نه‌تنها حقیقت نفس‌الامری یگانه را بدیهی فرض می‌کند، بلکه حقایق پدیداری متعددی را که محصول مشترکِ عمل متقابلی میان حقیقت نفس‌الامری و سنتهای دینی متنوع بشری‌اند، مسلم می‌انگارد. در این تفسیر، ادعاهای آشکارا متعارض دربارهٔ حقیقت غایی را باید به عنوان حقایقی دربارهٔ صفاتِ حقایق پدیداری گوناگونی که به سنتهای دینی متنوع تعلق دارند فهمید، اما در این مقام که دربارهٔ صفات حقیقتِ نفس‌الامری باشند، باید آنها را کاذب دانست. در این فرض تناقضی نیست که حقیقتِ پدیداریِ اسلام شخصی است، و حقیقت پدیداریِ متمایز هندوئیسم اَدوایته (غیرثنوی) غیرشخصی است و حقیقت نفس‌الامری، که همچنان امر سومی است، هیچ‌گونه صفاتِ معارضِ شخصی یا غیرشخصی بودن را دارا نیست. بنا بر این دیدگاه نیز همهٔ ادیان به دو معنا با هم برابرند. همه آنها به صورت یکسان صائب‌اند و بر صواب، اگر ادعاهای ظاهراً متعارض آنها را ناظر به صفاتِ حقایق پدیداری متعدد بدانیم؛ و همه آنها به طور

برابر بر خطایند، اگر ادعاهای آنها را دربارهٔ صفاتِ حقیقت نفس‌الامری بینگاریم.

باید توجه کرد که فرضیهٔ کثرت‌گرایانه هیک، بنا بر هر دو تفسیر آن، به قیمتی گزاف تمام می‌شود. این فرضیه برای جریانهای عمدهٔ خودفهمی در درون سنتهای بزرگ دینی یک رقیب محسوب می‌شود. اغلب پیروانِ چنین سنتهایی این ادعا را رد خواهند کرد که اعتقاداتشان به این معنا صادق‌اند که طریقه‌هایی برای ظهور حقیقت غایی بر آنها به شمار می‌آیند، یا اینکه عینهایی پدیداری‌اند که حقیقت غایی در پدید آوردن آنها سهیم است، و نمی‌پذیرند که اعتقادات آنها راجع به چگونگی حقیقت فی‌نفسه صادق نیست. اگر مسلمانان تمایز میان پدیداری و نفس‌الامری را به کار می‌گرفتند، احتمالاً بر این اصرار می‌ورزیدند که حقیقت نفس‌الامری شخصی است، و هندوان اَدوایته (غیرثنوی) بر غیرشخصی بودن آن تأکید می‌داشتند. هیک می‌تواند به این ادعاها تنها حقیقتی اسطوره‌ای را نسبت دهد، و او حقیقت اسطوره‌ای را چیزی بیش از [نوعی] کذب منطوق (literal falsity) به علاوهٔ گرایشی به برانگیختن دیدگاههای مطبوع مقتضی نمی‌داند. از این رو قرائتِ هیک از کثرت‌گرایی، انبوهِ خطاهای منطوق را هم به مسلمانان و هم به هندوان اَدوایته (غیرثنوی) نسبت می‌دهد. در این تعجبی نیست، زیرا بخش بزرگی از سنتهای ایشان با عزمی استوار در خودفهمی‌هایشان که متعلق به دورهٔ پیش از کانت است باقی مانده‌اند. البته کثرت‌گراییِ هیک به گونه‌ای یکسان به همهٔ سنتهای بزرگ دینیِ دیگر، خطاهای منطوق را نسبت می‌دهد. از این رو، برای اغلب مردمانی که هم‌اکنون در سنتی دینی مشارکت دارند پذیرفتنی نیست؛ چنین مردمانی ترجیح می‌دهند به انحصارگرایی عقیدتی خودشان اتکا داشته باشند. آیا این عمل ایشان در مواجهه با آنچه دربارهٔ تنوع دینی شناخته شده است، عقلانی است؟

۳. عقلانیت انحصارگرایی

این پرسش در معرفت‌شناسی دینی ویلیام پ. آلستون پاسخی مثبت می‌یابد. او در بطنِ رویکردی [با عنوان] مشی باوربنیاد (a doxastic practice approach) به معرفت‌شناسی به فعالیت می‌پردازد.

مشیِ باوربنیاد روشی است برای صورت دادن بـه اعـتقادات و ارزشگـذاریِ معرفتی آنها برحسب یک نظام پیشین (background system) اعتقادات که توان و استعداد برای درک مسائل درجهٔ یک را فراهم می‌آورد. به عنوان نـمونه صـورت دادن اعتقادات بر اساس ادراکِ حسی نوعی مشی باوربنیاد است. آلستون (۱۹۹۱) به طور مفصل بحث می‌کند که عملاً عقلانی است که بـه مشـی‌هایِ بـاوربنیادی بپردازیم که از نظر اجتماعی نهادینه شده‌اند و آشکارا غیرموثق یا به عبارتی دیگر برای پذیرش عقلانی، فاقد صلاحیت و شایستگی نیستند.

در فضای دینی، آلستون ادراک عرفانی را به مثابهٔ تجربه‌ای دینی می‌داند که در آن حضور یا ظهور چیزی بر فاعلِ شناسا عارض می‌شود که وی آن را به عنوان حقیقت غایی مـی‌شناسد (تـجربه دیـنی). آن‌گـونه کـه او درمـی‌یابد، مشـی‌هایِ باوربنیادِ عرفانیِ متفاوتی که از نظر اجتماعی نهادینه شده‌اند در سـنتهای بـزرگ دینی وجود دارند، زیرا تفاوتهایی اساسی در نظامهای عمده و اصـلیِ مـتعلق بـه اعتقادات پیشین وجود دارد. یکی از [این] مشی‌ها، مشیِ عرفانی مسیحی است. آلستون بیان می‌کند که این [مشی] آشکارا غیرموثق نیست، و بـحثهای نـظیر آن می‌تواند دربارهٔ مشی‌های عرفانی دیگر سنتهای بزرگ دینی مطرح شود. اما هـم ماحصلِ مشی عرفانی مسیحی و هم نظام عمده و اصلی آن، به طرزی چشمگیر با دیگر نظایر خود در مشی‌های عرفانیِ دیگر سنتهای دینی ناسازگار و متغایر است، و در مقابل، همان مشی‌های عرفانی نیز خود بـا یکـدیگر بـه طـرزی چشـمگیر ناسازگارند. از این رو حداقل یکی از آنها می‌تواند روشی موثق برای صورت دادنِ اعتقادات راجع به حقیقت غایی باشد. اما چرا باید شخص فرض کـند کـه مشـی عرفانی مسیحی، آن موردِ قابل اطمینان ــ اگر اصلاً وجود داشته باشد ــ است؟

البته مشی عرفانی مسیحی می‌تواند با دلایلی درون (دینی) طرحی ارائه دهـد که آن را از دیگر رقیبان بیشتر قابل اطمینان بینداریم. اما هر یک از [مشـی‌های عرفانی] می‌تواند چنین عمل کند. علاوه بر این، همان‌گـونه کـه آلسـتون اشـاره می‌کند مشی عرفانی مسیحی از خود ـ تأییدی (self-support) مؤثری [از جانب] این طریقه برخوردار است که در آن بشارتهایی هست که وانمود می‌کند خداونـد متحقق ــ کمااینکه هست ــ در حیات معنوی پیروانش است. اما همهٔ رقیبان نیز از

همین [گونه] خود ـ تأییدی‌ها بهره‌مندند. بنابراین به نظر می‌رسد که مشی عرفانی مسیحی برای پذیرش عقلانی نامناسب می‌نُماید. مگر اینکه بتواند ادلهٔ مستقل کافی بر این فرض ارائه دهد که موثق و مطمئن است، یا حداقل بیش از رقیبان قابل اطمینان است. اگر هر یک از مشی‌های عرفانی دیگرِ سنتهای دینی در استدلال برابر باشند، همین امر دربارهٔ آنها صادق به نظر می‌رسد.

آلستون سعی ندارد دلایلی مستقل برای اعتبار مشی عرفانی مسیحی ارائه کند، و اذعان دارد به اینکه کارآییِ معرفتی آن [فرضیه] بدون وجود چنین دلایلی تضعیف می‌شود. اما او نمی‌پذیرد که آن [فرضیه در این صورت] به حدی تقلیل می‌یابد که برای پذیرش عقلانی دیگر مناسب ننماید، و این انکار را با استدلالی تمثیلی تقویت می‌کند. این [استدلال تمثیلی] با مقایسهٔ میان تنوع محققِ مشی‌های ادراکی عرفانی و تنوعِ فرضی مشی‌های ادراکی حسی پیش می‌رود. فرض کنید در برخی فرهنگها، این مشی دکارتی نهادینه شده باشد که آنچه را به ادراک بصری درمی‌آید، به منزلهٔ یک واسطه بدانند که به نحوی نامتعین بسط یافته و کمابیش در نقاط مختلفی متمرکز است، نه اینکه (بنا به مشی محققِ ارسطویی خودمان) از اجزای کمابیش مجزایِ پراکنده در فضا تشکیل شده باشد. بعد فرض کنید هر دو مشی برحسب نتایجی که برحسب توانا ساختن افراد پایبندِ بدان [مشی‌ها] در مواجهه‌ای موفق با محیط فیزیکی فراهم می‌آورند برابر هستند. همچنین تصور کنید در این طرح و برنامه ما بشدت به مشیِ ارسطویی پایبند باشیم ــ که در واقع هستیم ــ با این‌همه نمی‌توانیم دلایلی مستقل برای موثقتر بودن آن از مشی دکارتیِ رقیب بیابیم. بنا به نظر آلستون، تا زمانی که دلایلی مستقل نداریم تا بیندیشیم که مشی دکارتی از مشی ما موثقتر است، عاقلانه است که در عمل، پایبند مشی ارسطویی خود باشیم که در آن خبره هستیم و [آن] بخوبی در پیشبرد اعمال ما در جهان به ما خدمت می‌کند. اما این وضعیت فرضی کاملاً به وضعیت محققِ کنونی ما دربارهٔ مشی عرفانی مسیحی شبیه است. بنابراین، با استدلال تمثیلی، برای پایبندان به مشی عرفانی مسیحی عاقلانه است که در عمل، به همان پایبند بمانند و همچنان نظام اعتقادات مسیحی را بپذیرند. از آنجا که این نظام اعتقادات به طور کلی، اساسی انحصارگرایانه دارد، [قاعدتاً] برای پیروان آن عقلانی است

که انحصارگرایان مسیحی باقی بمانند و البته با استدلالی مشابه، نتایجی این‌چنین برای پایبندان به مشی‌های عرفانیِ دیگر سنتهایِ دینی هم معتبر است. اگر [یافتن] دلایل مستقل برای تفکر دربارهٔ اینکه کدام شقوق موثقتر از مشی‌های دیگران است، کنار گذاشته شود [و دنبال نگردد]، عاقلانه این است که در عمل، هر یک به مشی‌های خودشان پایبند باشند و نظامهای انحصارگرایی اعتقادیِ خویش را بپذیرند.

۴. عقلانیت کثرت‌گرایی

حتی اگر مسلم فرض کنیم آلستون به گونه‌ای قاطع [و متقاعدکننده] استدلال کرده است که پایبند ماندن به اعتقادات انحصارگرای مشی عرفانیِ خودِ فرد، عقلانیتی عملی دارد، همچنان این ادعا که این تنها شق عقلانیِ قابل عمل است، می‌تواند مورد مناقشه باشد. با نظر به استدلال تمثیلی وی، پایبندی به مشی ارسطویی خودمان و یا انتقال به مشی دکارتیِ رقیب تنها شقوق نیستند. ما همچنین می‌توانیم در مشی ارسطویی خود از درون بازنگری کنیم و سعی کنیم که مشی بازنگری‌شدهٔ از نظر اجتماعی نهادینه را به دست آوریم. بازنگری‌ها می‌تواند جهتی کانتی داشته باشد. فرض کنید این‌گونه پیش آید که توفیق هر دو مشی ادراکی حسیِ ارسطویی و دکارتی را در موقعیت مفروض بتوان با این فرضیه توضیح داد که هر دو با توجه به چیزهای پدیداری که بر پیروانشان ظهور می‌یابد موثق‌اند، اما با توجه به اینکه چیزها فی‌نفسه چگونه‌اند، هیچ یک موثق نیستند. اگر با این ملاحظه بحث را ادامه دهیم، مصمم می‌شویم تا مشی ادراکی خویش را جرح و تعدیل کنیم، به نحوی که داده‌های حسی را با نتایجِ باوربنیاد دربارهٔ چیزهای پدیداری که بر ما ظهور می‌یابند با هم در طرحی بسنجیم، اما دربارهٔ چگونگی اینکه واقعاً چیزها از ما مستقل‌اند تعریفی به دست نمی‌دهیم. سابقهٔ این‌گونه اصلاحات را در طریقهٔ واکنش مردم به این تعلیم می‌توان یافت که چیزهایی از مقولهٔ رنگهای پدیداری مستقل از ذهن (mind-independent) نیستند. ظاهراً عاقلانه این است که مطابق با این طراحی و برنامه [بحث را] ادامه دهیم. پس در این موقعیتِ مفروض، عاقلانه این است که به مشی ارسطویی خودمان پایبند بمانیم، اما همچنین عاقلانه است که آن را به مشی کانتی تحول بخشیم.

البته موقعیت مفروض، با نظریه مشی‌های عرفانی در حال رقابت، نسبتاً نظیر موقعیتِ محقق و واقعی است. از این رو با استدلال تمثیلی [می‌توان گفت] هرچند عاقلانه است که پیروان مشی عرفانی مسیحی به عمل بدان ادامه دهند، این تنها امر عاقلانه‌ای نیست که می‌توانند بدان عمل کنند. در مواجهه با مشی‌های عرفانیِ در حال رقابت، بسی بیش از یک راه‌حل عقلانی وجود دارد. یکی از آنها جرح و تعدیلِ مشی عرفانی مسیحی از درون آن است تا آن را بیشتر کانتی سازند. هر یک از این نحوه‌های عملکرد، در روشنای تنوع دینی به جهت عقلانی موجّه هستند. هیچ یک غیرعقلانی نیست، در عین حال هیچ یک الزام عقلی نیز ندارد. اگر هر گونه تفاوت و [عدم شباهت] نسبی کنار نهاده شود، این سرمشق نه‌تنها برای پیروان مشی عرفانی مسیحی بلکه برای پیروان دیگر مشی‌های عرفانی نیز که از نظر اجتماعی نهادینه شده‌اند و خود ـ تأییدیِ مؤثر و چشمگیر دارند، کاربرد دارد.

کتابشناسی

✤ Alston, W. P. (1991) *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca, NY and London: Cornell University Press.

(بخش هفتم آن، تمام تفاصیل خلاصهٔ بحثِ شمارهٔ ۳ را در بردارد.)

✤ Hick, J. (1987) "Religious Pluralism", in M. Eliade (ed.) *The Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan.

(خلاصه‌ای فشرده و بی‌پیرایه دربارهٔ بحث شمارهٔ ۲.)

✤ —— (1989) *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven, CT and London: Yale University Press.

(طرح مفصل مطالب بحث شمارهٔ ۲.)

✤ —— (1993) *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, New Haven, CT: Yale University Press.

(مقالهٔ هشتم با عنوان «یادداشتی شخصی» حاوی اطلاعاتی در شرح حال وی که در بحث شمارهٔ یک بدان اشاره شده است.)

✤ Plantinga, A. (1995) "Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism" in T. Senor (ed.) *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith*, Ithaca, NY and London: Cornell University Press.

(نقدی بر کثرت‌گرایی دینیِ هیک را ارائه می‌دهد. این جلد همچنین دارای مقالاتی ارزنده دربارهٔ کثرت‌گرایی تألیف جورج ماورودز / George Mavrodes، پیتر فان اینواگن / Peter Van Inwagen و ویلیام وین‌رایت / William Wainwright است.)

✤ Quinn, P.L. (1995) "Towards Thinner Theologies: Hick and Alstonon Religious Diversity", in E. T. Long (ed.) *God, Reason and Religions*, Dordrecht, Boston, MA and London: Kluwer Academic Publishers.

(تفصیل مطالب بحث شمارهٔ ۴ـ۲ این مدخل.)

✤ Smith, H. (1991) *The World's Religions*, San Francisco, CA: Harper.

(شرح کلیِ سنتهای بزرگ دینی که خواندنی است و پرمطلب.)

✤ Smith, W.C. (1963) *The Faith of Other. Men*, New York: New American Library.

(مقدمهٔ آن دربارهٔ اطلاعاتِ شرح حال گونهٔ مورد اشاره در بحث شمارهٔ یک مطالبی دارد.)

_____ (1976) *Religiou Diversity*, New York: Harper & Row.

(مقالاتی دربارهٔ مسائل مختلف در ارتباط با تنوع دینی.)

_____ (1981) *Towards a World Theology*, Philadelphia, PA: The Westminister Press.

(حاوی جزئیات پیش‌طرح برای الهیات دین تطبیقی مذکور در بحث شمارهٔ یک.)